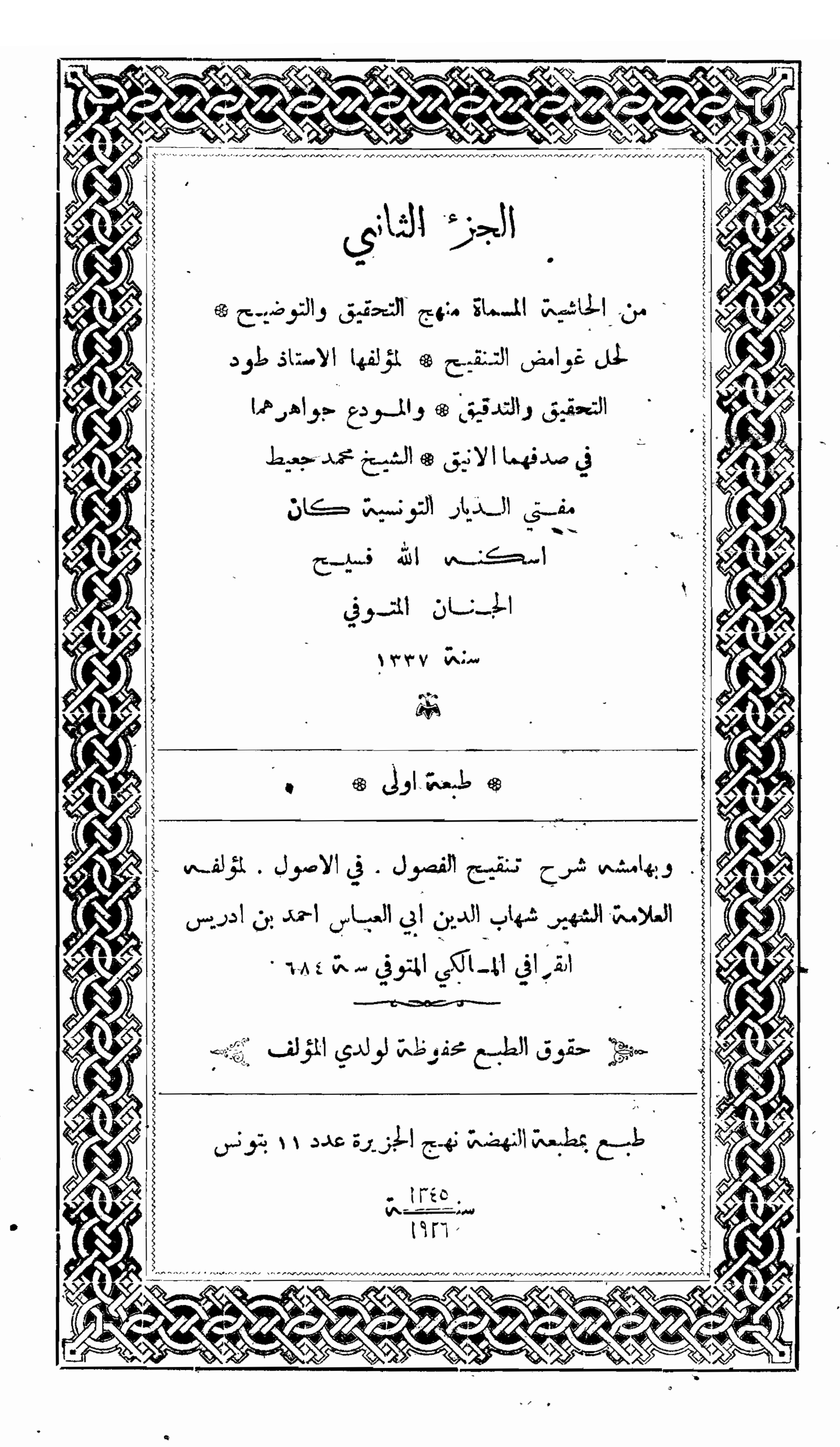


الجزء الثاني

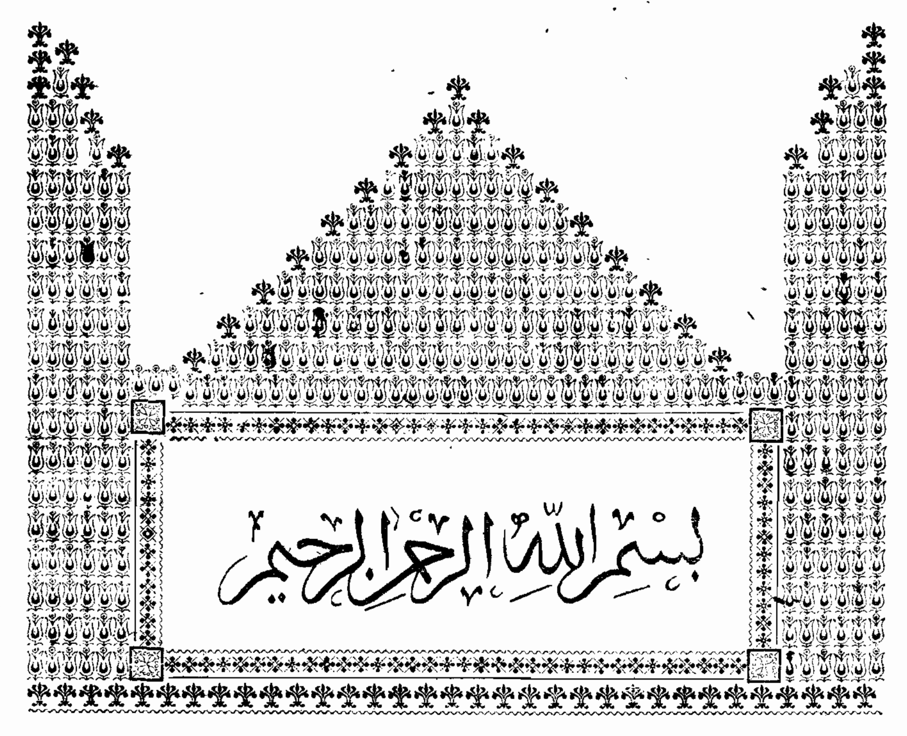
من الحاشية المسماة منهج التحقيق والتوضيح ❁
لحل غوامض التنقيح ❁ لمؤلفها الاستاذ طود
التحقيق والتدقيق ❁ والمودع جواهرهما
في صدفهما الانيق ❁ الشيخ محمد جعيط
مفتي الديار التونسية كان
اسكنه الله فسيح
الجنان المتوفي
سنة ١٣٣٧

❁ طبعة اولى ❁

وبهامشه شرح تنقيح الفصول . في الاصول . لمؤلفه
العلامة الشهير شهاب الدين ابي العباس احمد بن ادريس
القرافي المالكي المتوفي سنة ٦٨٤

طبع بمطبعة النهضة نهج الجزيرة عدد ١١ بتونس

سنة ١٣٤٥
١٩٢٦



وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وسلم

الكلام على الباب الخامس في النواهي وفيه ثلاثة فصول

الفصل الاول في مسماه

(قوله موضوع للاباحة الخ) قال عليه الموضح الظاهر انه للاباحة من غير تقييد سبق الحظر ولا يعلم هذا لغير المص اه هذا ما وجد بالنسخ ويقال عليه ان ما اقتضاه كلامه من ان النهي بعد الحظر يكون للاباحة لا يعلم ايضا لغيره والمعروف ان النهي بعد الايجاب قيل بانه للاباحة قال ابن السبكي اما النهي بعد الوجوب فالجمهور للتحريم وقيل للكراهة وقيل للاباحة وقيل لاسقاط الوجوب وامام الحرمين على وقفه والذي قيل بانه للاباحة بعد الحظر هو الامر كما قال الجلال السبكي فان ورد بعد حظر قال الامام او استيذان فللاباحة وقال ابو الطيب والشيرازي والسمعاني والامام للوجوب وتوقف امام الحرمين (قوله واختلف العلماء في افادته التكرار الخ) يتحصل من المسالة ثلاثة اقوال (الاول) انه يقتضي التكرار ما لم يقيد بالمرة فان لم يقيد بالمرة نحو لا تسافر اليوم فالسفر الذي يستغرق اليوم لا يكون فيه الامرة كانت ح المرة قضيته وهذا هو الذي قال المص انه المشهور وصدر به الجلال

(الباب الخامس في النواهي وفيه ثلاثة فصول) (الفصل الاول في مسماه وهو عندنا للتحريم وفيه من الخلاف ما سبق في الامر) نظير تلك المذاهب السبعة ههنا ان نقول انه موضوع للتحريم للكراهة للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الترك اللفظ مشترك بينهما هو موضوع لاحدهما لا يعلم بعينه موضوع للاباحة الوقف فهذه سبعة مذاهب في الامر والنهي وحكى القاضي عبدالوهاب في الملخص ان من العلماء من فرق بين النهي فحمله على الندب لان عناية العقلاء وصاحب الشرع بدرء المفاسد اشد من عنايتهم بالمصالح والنهي يعتمد المفاسد والامر يعتمد المصالح فاذا جمعت البابين قلت ثمانية اقوال الثامن الفرق بين الاوامر والنواهي (واختلف العلماء في افادته التكرار

السبكي في جمع الجوامع (الثاني) انه يقتضيه مطلقا اي ولو قيد بالمرة والفرق بين القولين ان قضية النهي لا تنحصر في الدوام وهو التكرار على الاول بل تتحقق بالمرة ان قيد بها وتنحصر في الدوام على الثاني والتقييد بالمرة يصرفه عن قضيته (الثالث) انه لا يقتضي مطلقا وهو اختيار الامام قال الموضح وهو مشكل اذ قد قام الدليل على انمن نهي عن فعل من غير قيد لا يخرج عن عهدته الا بتركه في جميع الازمنة اه وقال المحقق المازري مشيرا الى الخلاف السابق حكى غير واحد الاتفاق على ان النهي يقتضي الاستيعاب للازمنة بخلاف الأمر لكن القاضي عبدالوهاب حكى قولا انه كالامر في اقتضائه المرة الواحدة والقاضي وغيره اجروه مجرى الامر في انه لا يقتضي الاستيعاب اه وقد عبر ابن السبكي عن افادته التكرار بقوله وقضيته الدوام الخ وهو يقتضي ان الدوام لازم وليس هو الدوام وذلك لان الدوام لازم لامتثال النهي فانك اذا قلت لغيرك لا تسافر فقد منعته من ادخال ماهيه السفر في الوجود ولا يتحقق امتثال الا بامتناعه من جميع افراد السفر وهو المراد بالدوام فكان لازما للامتثال ينتفي بانتفائه الامتثال فالامتثال الذي هو مقصود النهي ملزوم للدوام فكان مقتضاه لا مدلوله ويصح انيكون الدوام وهو التكرار مدلولا له وذلك لان النهي منع من ادخال ماهية الفعل في الوجود ولا يتصور المنع من ادخالها في الوجود الا بالمنع من كل فرد فرد وهو معنى الدوام والتكرار وقد نظم ابن عاصم في مهيعه هذا الخلاف بقوله :

ويقتضي الفور مع التكرار على الاصح فيه والمختار

(قوله وعلى القول بعدم افادته الخ) افادة النهي كالامر للفور مبنية على انه هل يفيد التكرار ام لا فمن قال بافادتها التكرار قال النهي للفور قطعا كما قال المص هنا وعلله بان الزمن الحاضر مندرج في التكرار وقال في باب الاوامر واتفقوا على ان الخلاف لا يتصور اذا قلنا به للتكرار والدوام بل يتعين الفور ومن قال بعدم افادته للتكرار فلا يلزمه الفور بل قيل وقيل اه (قوله بخلاف الامر الخ) حاصله ان الصحيح في النهي المعلق بما يتكرر

وهو المشهور من مذاهب العلماء وعلى القول بعدم افادته وهو مذهب الامام فخرالدين لا يفيد الفور عنده) قال القاضي عبدالوهاب واختلف في النهي المعلق بما يتكرر فمن قال ان النهي لا يقتضي بمجرده الدوام والتكرار قال به ايضا اذا علق بما يتكرر وقيل يتكرر قال وهو آكد منمطلقه وهو الصحيح بخلاف الامر قلت للشيخ عزالدين ابن عبدالسلام رحمه الله يوما ان القائل بان النهي لا يقتضي التكرار يلزمه ان لا يوجد عاص البتة في الدنيا بمنهي وذلك ان النهي عنده لا يقتضي الا مطلق الترك كما ان الامر لا يقتضي الا مطلق الفعل فكما يخرج عن عهدة الامر فعل ما في زمن ما كذلك يخرج عن عهدة النهي مطلق الترك في زمن ما واشد الناس عصيانا وفسوقا لا بد ان يترك تلك المعصية في زمن ما فيخرج عن عهدة النهي بذلك الزمن الفرد فلا يكون عاصيا ابدا وما راينا احدا في العالم واظب على معصية فلم يفتر عنها الى ان مات بل لا بد من فترات ولو لضرورات الحياة من النوم والاغتذاء وغير ذلك فلزم السوال قال لي رحمه الله هذه المسئلة تتخرج على قاعدة وهي انه قد يكون عام في مطلق نحو اكرم الناس كلهم في يوم او مطلق في عام نحو اكرم زيدا في جميع الايام او عام في عام نحو اكرم الناس فيجميع الايام او مطلق في مطلق نحواكرم رجلا في يوم اذا تقررت هذه القاعدة فالقائل بان النهي يقتضي التكرار يقول هو عموم في عموم امر بجميع التروك في جميع الازمان والذي يقول النهي لا يقتضي التكرار يقول المطلوب ترك واحد في جميع الازمان فلا يجوز ان يلابس المنهي عنه في زمن ما فيتحقق العصيان حينئذ

بملابسة المنهي متى وقعت فهذه صورة هذه المسالة . ثم بعد وفاته رحمه الله رايت ان هذا الجواب لا يتم لوجهين احدهما ان هذا التقرير يقتضي ان لا يتحقق مذهب القائل انه يقتضي التكرار بسبب ان القائل بالتكرار لا يمكن ان يقول يجمع بين تركين في زمن واحد لان الجمع بين المثلين محال بل يقول ان الثابت في كل زمان انما هو ترك واحد وهذا هو مذهب القائل بعدم التكرار على تفسير الشيخ فان المطلق اذا عممناه في الازمان لا بد ان يحصل في كل زمن فرد غير الفرد الحاصل في الزمن الاخر فهي امثال تتوالى فلا يبقى الا مذهب واحد فلا يتحقق المذهبان **وثانيهما** ان القائلين بعدم التكرار قالوا في حجتهم انه ورد للتكرار كالسرقة والزنا ونحوهما ورد ايضا لعدم التكرار كقول الطبيب للمريض لا تاكل اللحم ولا تفصد اي في هذا الزمان والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وهو مطلق الترك وهذا يدل منهم على انهم لا يستوعبون الازمنة بمطلق الترك لان المشترك بين بعض الازمنة المعينة والتكرار يجب ان يكون اقل من ذلك البعض المعين حتى يصدق بدونه واعظم احواله ان يكون مساويا لاحد القسمين وهو ذلك البعض المعين فتفسير الشيخ رحمه الله تعالى لا ينطبق على مذهبهم بمقتضى حجتهم وظواهر الفاظهم والذي اراه في دفع هذا الاشكال العظيم ان نقول مطلق الترك مشترك بين جميع الاقسام ولنا اخص منه وهو مشترك ايضا وهو مطلق الترك بقيد كونه لا يقع الا في احد هذين النوعين فكونه بقيد لا يتعدى النوعين وهو اما التكرار او الزمن المعين كما في مثال الطبيب فوجب كون هذا المشترك اخص من مطلق الترك والقاعدة ان كل مشترك ليس له الا نوعان اذا فقد احدهما تعين الاخر كالعدد ليس له الا الزوج والفرد فاذا تعذر الزوج تعين الفرد او الفرد تعين الزوج كذلك ههنا اذا فرعنا على عدم افادته التكرار يكون موضوعا لهذا المشترك الخاص بهذين النوعين لا انه موضوع لمطلق الترك وحينئذ تصح جميع هذه المباحث ويذهب الاشكال بان نقول ان وجد دليل يدل على وقت معين كان التكليف خاصا به ومتى خالف فيه عصى ومتى لم يوجد ذلك تعين النوع الاخر بدليل يعينه وحينئذ يتعين استغراق الازمنة فيعصي بملابسة المنهي عنه في اي زمان كان واذا عري عن دليل على هذا وعلى النوع الاخر كان محتاجا للبيان ويجب تعجيل البيان قبل وقت العمل فصح المذهب وتحقق العصيان من كل عاص في العالم وانتظم الاستدلال الذي قالوه من مثال الطبيب والمنجم كما قالوا بقول المنجم لا تخرج الى الصحراء ولا تفصل جديدا اي في هذا اليوم واندفعت الاشكالات كلها واذا فرعنا على التكرار اقتضى الفور قطعا لان الزمن الحاضر يندرج في التكرار . وان فرعنا على عدم التكرار لا يتعين اقتضاؤه للفور فيجري فيه قولان فقيل يتعين الترك بذلك المعين في الزمن الحاضر وقيل لا يتعين الا بدليل منفصل وهو موضع مشكل جدا فتامله . حجة القائلين بالتكرار ان النهي يعتمد المفاسد واجتناب المفسدة انما يحصل اذا اجتنبها دائما كما اذا قلت لولدك لا تقرب الاسد فمقصودك لا يحصل الا بالاجتناب دائما ولان النهي منع من ادخال الماهية في الوجود وذلك انما يتحقق اذا امتنع منها دائما ولانه يصح استثناء اي زمان شاء والاستثناء عبارة عما لولاه لاندرج المستثنى في الحكم فتندرج جميع الازمنة في الحكم وهو المطلوب . واما حجة عدم التكرار فقد تقدمت (ومتعلقه فعل ضد المنهي عنه لان العدم غير مقدور وعند ابي هاشم عدم المنهي عنه) منشا الخلاف في

كالصفة والشرط عند من يقول انه لا يقتضي التكرار انه يتكرر لان الشرط والصفة يجريان مجرى العلة والحكم يتكرر بتكرر علته والمصحح في الامر عند من يقول بعدم اقتضائه التكرار اذا علق بما يتكرر انه لا يقتضي التكرار كما سبق تحريره قبل في باب الاوامر عند قول المص فان علق على شرط فهو عنده وعند جمهور اصحابه والشافعية للتكرار خلافا للحنفية اه (قوله والذي اراه في دفع هذا الاشكال الخ) قال المحقق حلولو في التوضيح ما تكلفه المص في الشرح مع ما فيه من صعوبة لا يتم (قوله ومتعلقه فعل ضد المنهي عنه الخ) قد تقدم ان الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فاذا لا تكليف الا بفعل ولا نزاع في ذلك في متعلق الامر واما النهي ففيه مذاهب اربعة (الاول) ان المكلف به في النهي هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قيل له لا تتحرك فمعناه افعل ما يضادد الحركة ونسب هذا القول المص في الشرح للجمهور وكذلك الزركشي في تشنيف المسامع وقال الكمال وعليه اقتصر في المحصول في الحكاية عن اصحابنا (الثاني) الكف عن الفعل والكف فعل وهذا هو الذي درج عليه الشيخ ابن الحاجب وتبعه تقي الدين السبكي وتبعه ولده جلال الدين وحرر العبارة عنه فقال ان المطلوب الكف اي الانتهاء اي اذا قلت لا تسافر فقد نهيته عن السفر والنهي يقتضي الانتهاء لانه مطاوعه

يقال نهيته فانتهى والانتهاء هو الانصراف عن المنهي عنه وهو الترك قال واللغة والمعقول يشهد ان له وفرق بين قولنا لا تسافر وبين قولنا اقم فان اقم امر بالاقامة من حيث هي لا يستحضر معها السفر وان لا تسافر نهي عن السفر لمن اقام قاصدا ترك السفر يقال فيه انتهى عن السفر ومن لم يخطر له السفر بالكلية لا يقال له انتهى عن السفر والانتهاء امر معقول وهو فعل ويصح التكليف به وكذلك في جميع النواهي الشرعية كالزنا والسرقة وشرب الخمر ونحوها المقصود في جميعها الانتهاء عن الرذائل ومن لازم ذلك الانتهاء التلبس بفعل ضد من اضداد المنهي عنه (الثالث) ان المكلف به في المنهي هو غير فعل وهو انتفاء الفعل فالمكلف به في لا تتحرك هو نفس لا تفعل وهو عدم الحركة وبهذا قال قوم منهم ابو هاشم من المعتزلة قال الابياري وهو قول باطل جار على مذهبه الفاسد بنفي الاعراض ورد عليه الجمهور بان العدم غير مقدور للمكلف فلا يصح التكليف به (الرابع) التفصيل بين الترك المجرد المقصود لنفسه من غير ان يقصد معه ضده بالتكليف فيه بالفعل كالصوم فالكف فيه مقصود ولذا وجبت فيه النية وبين الترك المقصود من جهة ايقاع ضده كالزنا والشرب فالمكلف به فيه الضد وهذا التفصيل هو ظاهر كلام الغزالي في المستصفى وعزاه لاكثر المتكلمين (قوله فملاحظة المعنى مدرك الجمهور الخ) قال الزركشي وكان الجمهور نظروا الى حقيقة ما هو مكلف به وابو هاشم نظر الى المقصود وهو اعدام دخول المنهي عنه في الوجود اه

الكلام على الفصل الثاني في اقسامه

(قوله اذا تعلق باشياء الخ) اعلم ان متعلق النهي تارة يتحد نحو قوله تعالى ولا تقربوا الزنا وتارة يتعدد وهو اقسام (احدها) ان يكون المنهي عن الجميع اي عن كل واحد جمعا وتفريقا كالزنا والسرقة (الثاني) ان يكون المنهي متعلقه الجمع اي الهياة الاجتماعية كالجمع بين الاختين (الثالث) عكسه وهو النهي عن التفريق كلبس احد النعلين فقط فانه منهي عنه وجائز لبسهما معا ونزعهما معا واطلاق التعدد في هذين القسمين متجوز به اذ متعلق النهي

هذه المسئلة النظر الى صورة اللفظ وليس فيه الا العدم فاذا قال له لا تتحرك فعدم الحركة هو متعلق النهي عند ابي هاشم او يلاحظ ان الطلب انما وضع لما هو مقدور فما ليس بمقدور لا يطلب عدمه فلا يقال للنازل من شاهق لا تصعد الى فوق فان الصعود غير مقدور فلا ينهى عنه والعدم نفي صرف فلا يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر وجودي فلا فرق بين قولنا ما اثرت القدرة او اثرت عدما صرفا الا في العبارة واذا لم يمكن جعل العدم اثرا لا يكون العدم مقدورا فلا يتعلق به الطلب فيتعين تعلق الطلب بالضد واذا قال له لا تتحرك فمعناه اسكن فملاحظة المعنى مدرك الجمهور وملاحظة صورة اللفظ هو مدرك ابي هاشم والمعنى اتم اعتبارا من صورة اللفظ . احتج ابو هاشم بان من دعاه الداعي الى القتل فلم يفعل اجمع العقلاء على مدحه وتعليق ذلك المدح بانه لم يفعل ولا يذكرون الضد . جوابه انهم انما يمدحون بما هو من صنعه والعدم الصرف ليس من صنعه فلا يمدحونه به (سوءال) ما الفرق بين هذه المسالة وبين قولهم النهي عن الشيء امر بضده فان هذا هو قولهم متعلق النهي ضد المنهي عنه (جوابه) ان الامر والنهي متعلقان بكسر اللام والمنهي وضده متعلقان بفتح اللام فاذا قلنا النهي عن الشيء امر بضده هو بحث في المتعلقات بكسر اللام هل هذا ذلك او غيره ثم اذا تقرر بيننا شيء من المتعلقات بكسر اللام من اتحاد او تعدد امكننا بعد ذلك ان نختلف في المتعلقات بفتح اللام هل المتعلق نفس العدم او الضد فهذه مسئلة اخرى وليست عين المسئلة الاولى فهذا هو الفرق (الفصل الثاني في اقسامه واذا تعلق باشياء فاما على الجميع نحو الخمر والخنزير

واما الجمع نحو الاختين او على البدل مثل ان فعلت ذا فلا تفعل ذلك كنكاح الام بعد ابنتها او عن البدل كجعل الصلاة بدلا عن الصوم)
المعنى بالنهي عن الجميع اي على الجميع في النهي اي كل واحدمنهما منهي عنه ومعنى النهي عن الجمع ان متعلق النهي هو الجمع بينهما وكل
واحد منهماليس منهيا عنه كالاختين فان كل واحدة منهما في نفسهاليست محرمة بل المحرم هو الجمع فقط ونظير هذين قول النحاة تقول
العرب لا تاكل السمك وتشرب اللبن فيه ثلاثة اوجه • ان جزمنا الفعلين تاكل وتشرب كان كل واحد
منها متعلق النهي • وان نصبنا الثاني وجزمنا الاول كان متعلق النهي هو الجمع بينهما فقط وكل واحد منهما غير منهي عنه • وان جزمنا الاول ورفعنا الثاني كان الاول هو متعلق النهي فقط في حال ملابسة الثاني اي لا تاكل السمك في حالة شربك اللبن فالحال ليس منهيا عنها فاذا قلت لا تسافر والبحر هائج ولا تصل والشمس طالعة فلست تنهي عن هيجان البحر ولا عن طلوع الشمس بل عن الاول فقط كذلك ههنا فتختلف المعاني باختلاف رفع الثاني ونصبه وجزمه والاول في الاحوال الثلاثة مجزوم والنهي على البدل يرجع الى النهي عن الجمع فان معنى قولنا ان فعلت ذا فلا تفعل ذلك ان الجمع بينهما محرم والنهي عن البدل له صورتان ان تجعل غير الواجب بدلا عن الواجب كجعل التصدق بدرهم بدلا عن الصلاة وان يجعل بعض الواجب بدلا عن كله كجعل ركعة بدلا عن ركعتين (الفصل الثالث في لازمه وهو عندنا يقتضي الفساد خلافا لاكثر الشافعية والقاضي ابي بكر منا وفرق ابو الحسين البصري والامام بين العبادات فيقتضي وبين المعاملات فلا يقتضي • لنا ان النهي انما يكون لدرء المفسدة الكائنة في المنهي عنه والمتضمن للمفسدة فاسد ومعنى الفساد في العبادات ان وقوعها على نوع من الخلل يوجب بقاء الذمة مشغولة بها وفي المعاملات عدم ترتب آثارها عليها الا ان يتصل بها ما يقرر آثارها على اصولنا في البيع وغيره وقال ابو حنيفة ومحمد بن
الحسن لا يدل على الفساد مطلقا ويدل على الصحة لاستحالة النهي عن المستحيل) هذا الفصل في آثار النهي واثر الشيء لازم له فلذلك قال في لازمه
ويتحصل في اقتضائه للفساد اربعة مذاهب يقتضي الفساد • لا يقتضيه • الفرق بين المعاملات والعبادات • يفيد الفساد على وجه تثبت معه
شبهة الملك وهو مذهب مالك • حجة اقتضائه للفساد مطلقا اما في العبادات فلانه اتى بالمنهي عنه والمنهي عنه غير المامور به فلم يات بالمامور •

في الحقيقة شيء واحد وهو الجمع او التفريق (قوله كان كل واحد منهما متعلق النهي الخ) ظاهره ان النهي اذا حرمنا كلا من الفعلين عن كل واحد منهما وجرى على هذا الشيخ ابن هشام في مغنيه حيث قال : لا تاكل سمكا وتشرب لبنا • ان جزمت فالعطف على اللفظ والنهي عن كل منهما وتعقبه البدر في التحفة باحتمال ان يكون النهي عن الجمع بينهما كما قالوا في قوله ماجاءني زيد وعمر انه يحتمل نفي كل منهما على كل حال وان المراد نفي اجتماعهما في وقت المجيء فاذاجيء بلا صار الكلام نصا في المعنى الاول فكذا اذا (قلت) لا تضرب زيدا وعمرا احتمل تعلق النهي بكل منهما مطلقا وتعلقهما بهما على معنى الاجتماع ولا يتعين الاول الا بلا ولا فرق في ذلك بين الاسم والفعل واجاب الشمني بان معنى قوله ان النهي عن كل منهما اي ظاهرا فلا ينافي احتمال النهي عن الجمع بينهما (قوله اي لا تاكل السمك في حالة شربك اللبن الخ) ظاهره ان الواو للحال وفيه بعد لدخولها في اللفظ على المضارع المثبت ثم هو مخالف لما صرحوا به من ان الواو في وجه الرفع للاستيناف ونقل الشيخ ابن هشام عن بدرالدين ابن مالك ان معناه كمعنى وجه النصب ولكن على طريق لا تاكل السمك وانت تشرب اللبن اه قال وكانه قرر ان الواو للحال وفيه بعد لدخولها في اللفظ على المضارع المثبت ثم هو مخالف لقولهم لكل من اوجه الاعراب معنى اه واول الاعتراضين يرد على المص دون الثاني لان المص جعل معنى الرفع غير معنى النصب

الكلام على الفصل الثالث في لازم النهي وهو اقتضاؤه للفساد

(قوله هو عندنا يقتضي الفساد الخ) اعلم ان النهي تارة يدل الدليل على عدم اقتضائه للفساد كالطلاق في الحيض وتارة يدل الدليل على اقتضائه

لذلك ولا نزاع فيما دل عليه الدليل من ذلك ولهذا جعل في جمع الجوامع مورد الخلاف في مطلق النهي واختلفوا فيما عدى ذلك على مذاهب (احدها) انه يدل على الفساد مطلقا في العبادات والمعاملات وحكاه المص عن اصحابنا والقاضي عن جمهور اصحاب مالك والشافعي وابي حنيفة وذهب السمعاني الى انه ظاهر مذهب الشافعي وقال الابياري الصحيح من مذهب مالك ان النهي يدل على الفساد وتقريره ان هذه العقود ورد الشرع بها تحصيلا لمصالح الخلق فاذا ورد النهي عنها علم ان لا مصلحة فيها او مفسدتها تربو على مصلحتها فيتناقض الصارف والباعث وحكم الشرع على خلاف ذلك وقد قال المغيرة من اصحابنا في ان النكاح الفاسد لا يحل المبتوتة لا يكون ما حرم الله طريقا الى ما احل الله واذا ثبت هذا في المعاملات فاحرى في العبادات وحكى القول بهذا الاطلاق ابن عاصم في مهيع الاصول حيث قال

والنهي يقتضي فساد ما وقع   النهي عنه مطلقا حيث يقع

واختلف القائلون باقتضائه للفساد فهل يدل عليه شرعا او لغة او معنى فعلى الاول درج الشيخ ابن الحاجب اذ لايفهم ذلك الامن الشرع وعلى (الثاني) درج جماعة من الحنفية لفهم اهل اللغة ذلك من مجرد اللفظ وعلى (الثالث) درج قوم على ان النهي يدل على قبح المنهي عنه وحظره وهو مضاد للمشروعية (الثاني) انه لا يدل على الفساد مطلقا واختاره القاضي ونقله عن جمهور المتكلمين ونقله الامدي عن المحققين وهو الذي اختاره الغزالي في المستصفى وبينه بقوله انا نعني بالفساد تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها سببا مفيدا للاحكام ولو صرح الشارع وقال حرمت عليك استيلاد جارية الابن ونهيتك عنه لعينه لكن اذا فعلت ملكت الجارية ونهيتك عن الطلاق في الحيض لعينه لكن ان فعلت ملكت الجارية ونهيتك عن الطلاق في الحيض لعينه لكن ان فعلت بانت زوجتك ونهيتك عن ازالة النجاسة عن الثوب المغصوب بالماء المغصوب لكن ان فعلت طهر الثوب ونهيتك عن ذبح شاة الغير بسكين الغير من غير اذن لكن ان فعلت حلت الذبيحة فشيء من هذه ليس بمتناقض بخلاف قولك حرمت عليك الطلاق وامرتك به او ابحته

ومن لم يات بالمامور به بقي في عهدة التكليف وهو المعنى بقولنا النهي يقتضي الفساد في العبادات واما في المعاملات فلان النهي يعتمد وجود المفسدة الخالصة او الراجحة في المنهي عنه فلو ثبت الملك والاذن في التصرف لكان ذلك تقريرا لتلك المفسدة والمفسدة لا ينبغي ان تقرر والا لما ورد النهي عنها والمقدر ورود النهي عنها هذا خلف وقياسا على العبادات . حجة عدم اقتضائه مطلقا اما في العبادات فانه لا تنافي بين قول صاحب الشرع نهيتك على الصلاة في الدار المغصوبة واذا اتيت بها جعلتها سببا لبراءة ذمتك . كما حكي فيها الاجماع وعن الوضوء بالماء المغصوب والصلاة في الثوب المغصوب والحج بالمال المغصوب واذا اتيت بهذه العبادات جعلتها سببا لبراءة ذمتك فان مصالح العبادات حاصلة في تلك الصور وانما قارنتها مفسدة ومعتمد البراءة حصول المصلحة لا عدم مقارنة المفسدة لانه لو اعطاه دينه وضربه لم يقدح ذلك في براءة الذمة من الدين ولا في مصلحة الدراهم المأخوذة واما الامام احمد بن حنبل رضي الله عنه فقد طرد اصله وابطل العبادات في هذه الصور كلها فيتعذر القياس معه ويبقى الاستدلال بحصول المصلحة واما في المعاملات فلان الاسباب الشرعية ليس من شرط افادتها للملك ان تكون مشروعة في نفسها فالسرقة محرمة

لك وحرمت عليك الاستيلاد لجارية الابن فان ذلك متناقض لا يعقل لان التحريم يضاده الايجاب ولا يضاده كون المحرم منصوبا علامة على حصول الملك والحل وسائر الاحكام اذ يتناقض ان يقول حرمت الربا و ابحته ولا يتناقض ان يقول حرمت الربا وجعلت الفعل الحرام في عينه سببا لحصول المكلف في العوضين فان شرط التحريم التعرض لعقاب الاخرة فقط دون تخلف الثمرات والاحكام عنه فاذا ثبت هذا فقوله لاتبع ولا تطلق ولا تنكح لو دل على تخلف الاحكام وهو المراد بالفساد فلا يخلو اما ان يدل عليه من حيث اللغة او من حيث الشرع ومحال ان يدل من حيث اللغة لان العرب قد تنهي عن الطاعات والاسباب المشروعة ويعتقد ذلك نهيا حقيقيا دالا على ان المنهي ينبغي ان لا يوجد اما الاحكام فانها شرعية لايناسبها اللفظ من حيث وضع اللسان اذ يعقل ان يقول العربي هذا العقد الذي يعيد الملك والاحكام ايا ان تفعل وتقدم عليه ولو صرح به الشارع ايضا لكان منتظما مفهوما اما من حيث الشرع فلو قام دليل على ان النهي للافساد ونقل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم صريحا لكان هذا من جهة الشرع تصرفا في اللغة بالتغيير او كان صيغة النهي من جهة علامة على الفساد ويجب قبول ذلك ولكن الشان في الثبات هذه الحجة ونقلها اه ثم القائلون بانه لا يدل على الفساد افترقوا فرقتين فالجمهور على انه لا يدل على الصحة ايضا بل يحتاج الى دليل خارجي من براءة ذمة او وجوب فعل مثله وادعى القاضي عليه الاتفاق وعلى هذا درج حجة الاسلام وسنذكر كلامه عند ذكر المص حجة من يقول انه يدل على الصحة ومنهم من قال بل يدل على الصحة ونقله ابو زيد عن ابي حنيفة ومحمد ابن الحسن (الثالث) انه يدل على الفساد في العبادات فقط دون المعاملات واليه ذهب غير واحد من الاصوليين منهم ابو الحسين البصري والامام الفخر ونقله ابن السبكي عن الغزالي وحكى القول بهذا التفصيل ابن عاصم بقوله

وخالف القاضي لدى الفريق   وقال فخر الدين بالتفريق

ففي العبادات كاهل المذهب   وفي المعاملات كابن الطيب

وهي سبب القطع والغرم وسقوط العدالة وغير ذلك وكذلك الزنا والحرابة والقذف محرمات وهي اسباب لاحكام اجماعا وكذلك الطلاق في زمن الحيض حرام ويترتب عليه اثره الذي هو ازالة العصمة فقد يكون السبب حراما وقد يكون واجبا كالزواج في حق من وجب عليه ويكون ذلك سببا لوجوب النفقة وغيرها والاعتاق الواجب سبب للولاء غيره وقد يكون مندوبا كالزواج المندوب والتعلق المندوب وقد يكون مباحا كالزواج المباح وقد يكون مكروها كالزواج المكروه فقواعد الشريعة تشهد ليس من شرط السبب ان يكون مشروعا ولا مساويا لمسببه في الحكم بل يكون السبب حراما والمترتب عليه واجبا وبهذا يظهر بطلان التشنيع على المالكية حيث جعلوا ترك السنة في الصلاة سببا لوجوب السجود فقيل لهم كيف يكون ترك المندوب سبب الوجوب وكيف يكون الفرع اقوى من اصله وجوابهم ما تقدم . حجة الفرق ان البراءة تعتمد الاتيان بالمامور به ولم يات به فتبقى العهدة واذا كان المندوب لا يجزئ عن العبادة الواجبة فاولى المحرم فلو صلى الف ركعة ما نابت له عن صلاة الصبح واما المعاملات فهي اسباب والسبب ليس من شرطه ان يكون مامورا به . حجة شبهة الملك مراعاة الخلاف واما ما يتصل به على اصولنا فلان البيع المحرم اذا اتصل به عندنا احد امور اربعة تقرر الملك فيه بالقيمة وهو تغير الاسواق او تغير العين او هلاكها

والذي صرح به الغزالي في مستصفاه انه لايدل على الفساد ولا على الصحة في المعاملات والعبادات لانه قال بعد ان برهن على ان النهي لا يقتضي الفساد في المعاملات (فان قلت) ما اخترتم ان النهي لا يدل لاعلى الصحة ولا على البطلان في اسباب المعاملات فما قولكم في النهي عن العبادات قلنا بينا ان النهي يضاد كون الشيء قربة وطاعة لان الطاعة عبارة عما يوافق الامر والنهي والامر يتضادان فعلى هذا صوم يوم النحر لا يكون منعقدا ان اريد بانعقاده كونه طاعة وقربة وامتثالا لان الضمير يضاده فاذا لم تكن قربة لم يلزم النذر اذ لا يلزم بالنذر ما ليس بقربة كصلاة النفل المطلق في الاوقات المكروهة ثم قال (فان قلت) قد حمل بعض المناهي في الشرع على الفساد دون البعض فما الفصل (قلنا) النهي لا يدل على الفساد وانما يعرف فساد العقد والعبادة بفوات ركنه او شرطه فكل نهي تضمن ارتكابه الاخلال دل على الفساد لكنه لا من حيث النهي بل من حيث الاخلال بالشرط (الرابع) ما نقله ابن السبكي من التفصيل بين المعاملات وماعداها من العبادات والايقاعات ففي العبادات والايقاعات على الفساد مطلقا سواء رجع النهي فيما ذكر الى نفسه كصلاةالحائض وصومها ام لازمه كصوم يومالنحرللاعراض به عن ضيافةالله وكالصلاة في الاوقاتالمكروهة لفسادالاوقاتاللازمة لهابفعلها بها وفي المعاملات ان رجع الى امر داخل فيها كالنهي عن بيع الملاقيح اي ما في البطون من الاجنة دلعلىالفساد لانعدام المبيع اي تيقنه وهوركنمنالبيع وان رجعالى امرخارج غيرلازم مساو وذلك كالبيع وقت النداءلميقتضالفسادفان احتمل رجوعه الى امر داخلي او خارجي فقال الشيخ عزالدين في القواعد كل تصرف نهي عنه ولم يعلم لماذا نهي عنه فهو باطل حملا للفظ النهي على الحقيقة (الخامس) ان كان النهي عنه لحق آدمي لم يقتض الفساد وان كان لحق الله اقتضاه حكاه المازري في المعلم عن الشيخ عبدالحميد الصائغ واحتج بحديث المصراة ولم يجد ابن رشد فيما كان لحق آدمي خلافا لانه موقوف على رضاه قال الموضح لكن قد يظهر ثبوت الخلاف كبيع الجزاف اذا كان ربه عالما بكيله ووزنه والمشتري غير عالم وبيع الغاصب والفضولي وما اشبه ذلك وقيد الموضح

او تعلق حق الغير بها على تفصيل مذكور في كتب الفقه واما قول ابي حنيفة في الصحة فحجته ان الصحة لو كانت مفقودة لامتنع النهي لانه لا يقال للاعمى لا يبصر وللزمن لا يطير وما ذاك الا لعدم صحة ذلك منهما فدل على ان النهي يدل على حصول الصحة والصحة عبارة عن ترتب الملك والآثار والمكنة من التصرفات فلهذه القاعدة قالوا انه اذا باع درهما بدرهمين اوغيره من الربويات متفاضلا حصل الملك في احد الدرهمين ورد الدرهم الزائد وكذلك اذا اشترى امة شراء فاسدا يجوز له وطؤها ابتداء ويجوز له اكل الطعام وغير ذلك مما اشتراه شراء فاسدا بناء على حصول الصحة

المفسرة بالاذن في التصرف

(قاعدة) الصحة ثلاثة اقسام صحة عقلية وهي امكان الشيء وقبوله للوجود والعدم في نظر العقل كامكان العالم والاجسام والاعراض وصحة عادية كالمشي اماما ويمينا وشمالا دون الصعود في الهواء . وصحة شرعية وهي الاذن الشرعي في جواز الاقدام على الفعل وهو يشمل الاحكام الشرعية الا التحريم فلا اذن فيه والاربعة الباقية فيها الاذن اذا تقررت هذه القاعدة فالنزاع مع الحنفية انما هو في الصحة الشرعية وهي الاذن في جواز الاقدام واستدلوا بحديث الاعمى والمقعد وذلك انما يوجب اشتراط الصحة العادية وهي مجمع عليها . اتفق الناس على انه ليس في الشريعة منهي عنه ولا مامور به ولا مشروع على الاطلاق الاوفيه الصحة العادية وكذلك حصل الاتفاق ايضا على ان اللغة لم يقع فيها طلب وجود ولا عدم الا فيما يصح عادة وان جوزنا تكليف ما لا يطاق فذلك بحسب ما يجوز على الله تعالى لا بحسب ما يجوز في اللغة فاللغات موضع اجماع فعلى هذا دليلهم لا يمس صورة النزاع قال الامام فخر الدين سلمنا ان دليلكم يدل على الصحة الشرعية لكن تلك الصحة متقدمة على النهي لا متاخرة عنه وتقرير ذلك ان الموكل اذا عزل وكيله بقوله لا تبع هذه السلعة التي وكلتك على بيعها فيكون هذا النهي عزلا له ونسخا لتلك الصحة السابقة كذلك الخلائق وكلاء الله في ارضه لقوله تعالى ويستخلفكم في الارض فينظر كيف تعملون وقوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه واذا ورد النهي بعد ذلك عليهم كان ناسخا لتلك الصحة السابقة وانتم تطلقون انه يدل على صحة لاحقة حتى تثبتون الملك في عقود الربا بناء على النهي (تنبيه) قال مالك والشافعي وابن حنبل ان النهي يدل على الفساد وقال ابو حنيفة هو يدل على الصحة فالكل طردوا اصولهم الا مالكا فقال ابو حنيفة يجوز التصرف في المبيع بيعا فاسدا ابتداء وهذا هو الصحة وقال الشافعي ومن وافقه ان الملك

بعد نقل ما سبق من الاقوال القول الرابع بما اذا كان النهي لنفس الماهية او جزئها او لازمها اي المساوي اما اذا كان لامر خارج عن الماهية مفارق كالوضوء بماء مغصوب لاتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء ايضا كالاراقة مثلا فحكى الفهري فيه الاتفاق على انه لا يدل على الفساد ونسبه الجلال السبكي الى الاكثر من العلماء لان المنهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج ثم نقل عن الامام احمد ابن حنبل ان النهي يقتضي الفساد مطلقا سواء لم يكن لخارج او كان له لان ذلك مقتضاه بقي ان ظاهر كلام المص وغيره ان الخلاف في نهي التحريم وحكى غير واحد الاتفاق على ان نهي التنزيه لا يقتضي الفساد واختار تاج الدين السبكي خلافه ويشهد له ما حكاه ابن رشد من الاختلاف في البيع المكروه اذا وقع بما يفوت وحكى الامام في البرهان عن المحققين ان المكروه لا يدخل تحت الامر المطلق لان المكروه مطلوب تركه فلا يصح اندراجه (قوله واما قول ابي حنيفة الخ) ظاهره انه يفيد الصحة مطلقا سواء كان المنهي عنه نهي عنه لوصفه او لعينه وهو ظاهر كلام حجة الاسلام وحكى الجلال عنه انه انما يفيد الصحة اذا كان المنهي عنه انما نهي عنه لوصفه كصوم يوم النحر للاعراض به عن الضيافة وبيع درهم بدرهمين لان النهي عن الشيء يستدعي امكان وجوده شرعا والا كان النهي عنه عبثا ونظيره فيما لا يمكن حسا قولك لاعمى لاتبصر فتفرع على قوله بالصحة صحة صوم يوم النحر عن نذر لا عن غيره ومعنى قول ابي حنيفة والمنهي عنه لوصفه يفيد الصحة انه يفيد الصحة للمنهي عنه بدون وصفه لا مع وصفه فانه معه فاسد كما صرح بذلك العضد وهو معنى قولهم المنهي عنه لوصفه صحيح باصله فاسد بوصفه معاملة وعبادة واما اذا كان المنهي عنه لعينه كصلاة الحائض وبيع الملاقيح (قلت) الفساد ليس من

النهي بل عرض للنهي حيث استعمل في النفي مجازا واستعير له بجامع انتفاء عدم الفعل في كل وان كان اقتضاء النهي العدم من جهة القيد واقتضاء النفي العدم من الاصل لان الاصل فيه ان يستعمل في غير المشروع لاجل الاخبار عن عدمه لانعدام محله كالبدن الطاهر والمبيع في المثالين السابقين (قوله قاعدة الصحة الخ) حاصل ما اشار له في طي هاته القاعدة ان الحنفيه القائلين ان النهي يدل على الصحة واستدلوا بامتناع ان يقال للاعمى لا تبصر وللزمن لا تطير قد نصبوا الدليل في غير محل النزاع لان المتنازع فيه الصحة الشرعية لا العادية التي اقتضاها الدليل وقد نقل حجة الاسلام دليل الحنفية واستضعفه حيث قال مسالة الذين اتفقوا على ان النهي عن التصرفات لايدل على فسادها اختلفوا في انه هل يدل على صحتها فنقل ابوزيد عن محمد بن الحسن وابي حنيفة انه يدل على الصحة وانه استدل بالنهي على صوم يوم النحر على انعقاده بانه لو استحال انعقاده لما نهي عنه فان المجاز لا ينهى عنه كما لا يؤمر به فلا يقال للاعمى لا تبصر كما لا يقال له ابصر وزعموا ان النهي عن الربا يدل على انعقاده وهذا فاسد لانا بينا ان الامر لمجرده لا يدل على الاجزاء والصحة فكيف يدل النهي بل الامر والنهي يدل على اقتضاء الفعل واقتضاء الترك فقط وعلى الوجوب والتحريم فقط اما حصول الاجزاء والفائدة او نفيها فيحتاج الى دليل ءاخر اذ اللفظ من حيث اللغة غير موضوع لهذه القضايا الشرعية واما من حيث الشرع فلو قال الشارع اذا نهيتكم عن امر اردت به صحته تقبلناه منه ولاكنه لم يثبت ذلك صريحا لا بالتواتر ولا بنقل الاحاد وليس من ضرورة المامور ان يكون صحيحا مجزيا فكيف يكون من ضرورة المنهي ذلك واذا لم يثبت ذلك شرعا ولغة وضرورة بمقتضى اللفظ فالمصير اليه تحكم بل الاستدلال به على فساده اقرب من الاستدلال به على صحته اه المراد منه بلفظه

الكلام على الباب السادس في العمومات وفيه سبعة فصول

الكلام على الفصل الاول في ادوات العموم

(قوله والمعرفات باللام جمعا ومفردا الخ) وكذلك المعرف بالاضافة

لا يثبت اصلا ولو تداولته الاملاك وهذا هو الفساد قال مالك بالفساد في حالة عدم الامور الاربعة المتقدم ذكرها وبعدمه وتقرر الملك اذا طرا احدها فلم يطرد اصله (ويقتضي الامر بضد من اضداد المنهي عنه) قد تقدم ان النهي امر باحد الاضداد والامر بالشيء نهي عن جميع الاضداد كقوله اجلس في البيت فانه نهي عن الجلوس في السوق والحمام وجميع البقاع وكقوله لا تجلس في البيت امر بالجلوس في احد المواضع اما جميع المواضع المضادة للبيت فلا لانه نهي (الباب السادس في العمومات وفيه سبعة فصول)

(الفصل الاول في ادوات العموم وهي نحو عشرين صيغة قال الامام وهي اما ان تكون موضوعة للعموم بذاتها نحو كل او بلفظ يضاف اليها كالنفي ولام التعريف والاضافة وفيه نظر) قد تقدم في الباب الاول حد صيغة العموم والكلام عليها تحريرا واشكالا وجوابا واما تقسيم الامام فخر الدين اياها الى ما يفيد العموم بنفسه نحو كل وجميع ومن وما والى ما لا يفيد العموم الا بلفظ يضاف اليها نحو النفي كقولنا لا رجل في الدار فانه لولا النفي لم يبق الا مطلق النكرة وهي لا تفيد العموم بنفسها اولام التعريف نحو اقتلوا المشركين فانه لولا لام التعريف لم يبق الا الجمع المنكر وهو لا يفيد العموم او الاضافة نحو عبيدي احرار فلولا الاضافة لم يحصل العموم ولم يعم العتق بل كان يلزمه عتق ثلاثة اعبد فقط هذا معنى كلامه · ومعنى قولي فيه نظران من وما ايضا لا يفيدان العموم الا باضافة لفظ آخر يضاف اليهما وهي الصلة في الخبرية نحو رايت من في الدار او لفظ هو شرط نحو من دخل داري فله درهم او لفظ مستفهم عنه نحو من عندك فلو نطقنا بمن وما وحدهما لم يحصل عموم بل قد يكون كل واحد منهما نكرة موصوفة او غير ذلك وكذلك كل وجميع لا بد من اضافة كل واحد منهما للفظ آخر حتى يحصل العموم فيه نحو كل رجل انسان او جميع العالم ممكن فتخصيصه المحتاج للفظ آخر بتلك الثلاثة لا يتجه (فمنها كل وجميع ومن وما والمعروف باللام جمعا ومفردا والذي والتي وتثنيتهما

مثال الاول قوله تعلى قد افلح المومنون والثاني نحو يوصيكم الله في اولادكم وقوله صلى الله عليه وسلم حين ذكر التشهد السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فانكم اذا فعلتم ذلك فقد سلمتم على كل عبد لله صالح في السماء والارض ومحل الخلاف في افادته العموم او عدم افادته الذي سيذكر على ما ذكره الامام في المحصول وغيره ما لم يتحقق عهد فان تحقق صرف اليه جزما باتفاق كذلك يقيد بما اذا لم تقم قرينة على ارادة المجموع فان قامت قرينة على المجموع حمل عليه نحو رجال البلد يحملون الصخرة العظيمة وان لم يتحقق عهد ولا ارادة المجموع فالجمهور على افادته للعموم وذهب ابوهاشم الى انه يفيد الجنس لا العموم مطلقا اي سواء احتمل عهد ام لا كما في تزوجت النساء وملكت العبيد لانه المتيقن ما لم تقم قرينته على العموم كما في الايتين المتقدمتين وحكى صاحب الميزان هذا القول عن ابي علي الفارسي ايضا وعزاه المازري لابي حامد الاسفرايني وقال امام الحرمين اذا احتمل الجنس والعهد ولم يقم دليل على احدهما فلا يدل على العموم بل هو محتمل لهما وانما يفيد الاستغراق عنده اذا تحقق ان تعريفه الجنس والجمهور قالوا في هاته الصورة انه للاستغراق ولا ينصرف عنه الا اذا كان ثم معهود منصرف اليه التعريف واذا قلنا بمذهب الاكثر وانه يعم فاختلفوا هل افراده جموع او احاد وعلى الثاني درج الاكثر وعليه ايمة التفسير في استعمال القرءان نحو والله يحب المحسنين اي يثيب كل محسن ان الله لا يحب الكافرين اي كلا منهم بان يعاقبهم ولا تطع المكذبين اي كل واحد منهم ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث السابق فانكم اذا فعلتم ذلك فقد سلمتم على كل عبد لله صالح الخ ويوءيده صحة استثناء الواحد منه نحو جاء الرجال الا زيدا ولو كان معناه كل جمع من جموع الرجال لم يصح الا ان يكون منقطعا وعلى ما درج عليه الاكثر ذهب المصنف رحمه الله تعلى وقال في الشرح ان لام التعريف تبطل حقيقة الجمعية والا لتعذر الاستدلال به حالة النفي والنهي على ثبوت حكم لفرد من افراده فاذا قال تعلى على لسان رسوله لا تقتلوا الصبيان لا يدل على النهي عن الواحد فيجوز قتله وهذا خلاف المعهود من صيغ العموم وعلى هذا

المذهب درج التفتزاني وتبعه الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع وذكر الدليل على ذلك ثم قيد قول الاكثر ان افراده آحاد بما اذا لم تقم قرينه على ارادة المجموع فان قامت قرينه حمل عليه نحو كل رجال البلد يحملون الصخرة العظيمة اي مجموعهم وممن درج على القول الاول خطيب البيان حيث قال في تلخيص المفتاح واستغراق المفرد اشمل بدليل صحة لا رجال في الدار اذا كان فيها رجل او رجلان دون لا رجل ويوءخذ من كلام غير واحد في هذا المبحث ان الاصل في الالف واللام العموم حتى يقوم دليل على خلافه قال في تشنيف المسامع ويقع في كلام بعضهم الاصل فيها العهد حتى يقوم دليل على عدم ارادته وتظهر اثار هذا الخلاف فيما اذا لم تكن قرينه على ارادة عهده وشككنا ان العهد مراد ام لاهل يحمل على العموم ام لا الا قرب الاول اه هذا تلخيص الكلام في هذا المبحث وان اردت ان تسرح سوائم انظارك في رياضه المريعة فعليك بمراجعة كلام المحقق التفتزاني في مطوله وتلويحه لشرح تنقيح صدر الشريعة (قوله واسم الجنس اذا اضيف الخ) اختلفت عبارة الاصوليين في عد هذا النوع من صيغ العموم فبعضهم يعبر باسم الجنس المضاف فقط وذلك كالمصنف ومنهم من يعبر بالمفرد المحلي بالالف واللام ومنهم من يعبر بالمفرد المحلي وكذا المضاف اذ لا فرق بين تعريفه بال والاضافة وتعبير من عبر بالمفرد كالجلال السبكي في جمع الجوامع اشمل فان المفرد على ما نقله التلمساني في بعض مصنفاته ينقسم الى اسم جنس وغيره فيخص باسم الجنس ولا يتغير لفظه عند تكثر مدلوله كالماء والعسل ويجعل ما تغير لفظه عند تكثر مدلوله قسما آخر لايسمى اسم جنس وذلك كالدرهم والدينار ولا اثر لهذا الفرق بالنسبة الى العموم فان العموم ماجاء الامن التحلية باللام لامن جهة تعدد افراد مدخولها

مبحث الخلاف في افادة المفرد المحلي باللام والاضافة العموم

اعلم انهم اختلفوا في المفرد المحلي باللام والاضافة في افادته العموم فمذهب الاكثر انه للعموم ما لم يتحقق عهد لتبادره الى الذهن مثال المحلي قول الله تعلى واحل الله البيع اي كل بيع وخص منه الفاسد بناء على تناول

وجمعهما واي ومتى في الزمان واين وحيث في المكان قاله القاضي عبد الوهاب واسم الجنس اذا اضيف والنكرة في سياق النفي فهذه عندنا للعموم واختلف في الفعل في سياق النفي كقولك والله لا آكل فعند الشافعي للعموم في المواكيل فله تخصيصه بنيته في بعضها وهذا هو الظاهر من مذهبنا وقال ابو حنيفة لا يعم لان الفعل يدل على المصدر وهو لا واحد ولا كثير فلا تعميم ولا تخصيص واتفق الامامان على قوله لا اكلت

العقل له كالصحيح فثاية البيع من قبيل العام المخصوص وهو احد اقوال اربعة محكية عن الامام الشافعي فيها ثانيها انها من العام الذي اريد بـه الخصوص ثالثها ان ال فيها للعهد رابعها انها من قبيل المجمل ومثال المضاف قوله عليه الصلاة والسلام هو الطهور ماءوه الحل ميتته فحصل العموم في جميع افراد الماء والميتة ومنه قول الله تعلى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي كل امر لله تعلى وخص منه امر الندب والحق المص كما نقله عنه صاحب الروضة اسم الجنس المثنى فقال انه يعم كما استدل عليه بحديث الاعرابي وذهب الامـام فخـر الدين الى ان المفرد المضاف يفيد العموم فقد صرح في المحصول اثناء الاستدلال على ان صيغة افعل حقيقه في الوجوب بمعنى الترجيح المانع من النقيض بقوله تعلى فليحذر الذين يخالفون عن امره انه عام في كل امر وقـول المص في الشرح ان الامام لم يذكر في المحصول سوى الجمع مراده لم يذكر سوى الجمع يعني في ذكر ضيغ العموم فلا يخالفه ما نقل عن الامـام من القول بـان اسم الجنس المضاف يعم في مبحث الامر واما المفرد المحلي فلا يفيد العموم عنـد الامام ومتابعيه مطلقا تميز مفرده بالتاء كتمر او بالوحدة كرجل ام لا تحقق عهد ام لا كما يعلم من التفصيل في المذهب الثالث فهو عندهم للجنس الصادق ببعض الافراد كما في لبست الثوب وشربت الماء لانه المتعين ما لم تقم قرينه على العموم كما في ان الانسان لفي خسر الا الذين قال في التشنيف وكـان الامام في هاته التفرقة يرى ان الاضافة ادل على العموم من الالف واللام وذهب امام الحرمين والغزالي الى الفرق بين ما يتميز واحده من جنسه بالتاء كتمـر وتمره وبروبرة وبين ما ليس كذلك فالاول يفيد الاستغراق عند فقدان التاء نحو لا تبيعوا التمر الا مثلا بمثل ومالا يتميز بالهاء ينقسم الى ما يتميز بالوحدة كالدينار والرجل فانه يصح ان يقال دينار واحد ورجل واحد فهذا يشبـه ان يكون للواحد والالف واللام فيه للتعريف فقط ما لم تقم قرينه للعمـوم نحـو الدينار خير من الدرهم اي كل دينار خير من كل درهم والقرينة معنوية وهي كثرة القيمة واما مالا يتميز بالوحده كالذهب فانه لا يقال ذهب واحد فـهذا يقتضي الاستغراق ونص كلام حجة الاسلام في المستصفى في اخـر الفصـل

السادس في بيان الطريق عنده في اثبات العموم من الباب الاول في العموم قل له صيغة من القسم الرابع من النظر في الصيغة ما نصه وانما النوع الخامس وهو الاسم المفرد اذا دخل عليه الالف واللام فهذا فيه نظر واختلفوا فيه والصحيح التفصيل وهو انه ينقسم الى ما يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء كالتمرة والتمر والبرة والبر فان عرى عن الهاء فهو للاستغراق فقوله لا تبيعوا البر بالبر والتمر بالتمر يعم كل بر وتمر وما لا يتميز بالهاء ينقسم الى ما يشخص واحدا منه كالدينار والرجل حتى يقال دينار واحد ورجل واحد والى ما لا يشخص واحدا منه كالذهب اذ لا يقال ذهب واحد فهذا لاستغراق الجنس اما الدينار والرجل فيشبه ان يكون للواحد والالف واللام للتعريف فقط وقولهم الدينار خير من الدرهم يعرف بقرينة التسعير الى آخر كلامه ومن اقتصر في النقل عن امام الحرمين في عدم افادة اسم الجنس المحلي العموم على ما اذا لم يكن واحده بالتاء دون ما يتميز واحده بالوحدة القاضي بمخالفة كلام الغزالي الثاني لامام الحرمين فلم يتعين له مراد الامام فان اقتصار الامام على التمثيل بما لم يتميز واحده بالتاء على ما يتميز واحده بالوحده مشعر بان مراده ما ذكره الغزالي فلا خلاف بينهما غير ان عبارة الغزالي افادت التفصيل للمقصود لهما قال المحقق الكمال ويؤيد ذلك ان الغزالي ذكر ذلك في المستصفى الذي هو من ءاخر تاليفه كما ذكره في المنخول الذي هو اولها وقد صرح في ءاخر المنخول انه اقتصر فيه على ما ذكره امام الحرمين في تعليقه يعني البرهان من غير زيادة في المعنى او نقص وهو ادرى بمعنى كلام شيخه الذي يقراه بين يديه ويشافهه بمعناه فانت اذا نظرت الى كلام حجة الاسلام تجد كلامه في التفصيل السابق في المفرد المحلي بالالف واللام واما المفرد المضاف فلم يفصل فيه الغزالي هذا التفصيل وقد جعله الشهاب المص قسمين منه ما يصدق على القليل والكثير نحو ماء ومال وذهب وفضة ومنه ما لا يصدق الا على الواحد نحو درهم ودينار وعبد فلا يصدق على جماعة الدراهم انها درهم فهذا الذي لا يصدق على الكثير ينبغي ان لا يعم اذا اضيف بخلاف ما يصدق على الكثير وقال المص انه لم ير هذا التفصيل منصوصا ثم نقل عن حجة الاسلام

التفرقة بين اسم الجنس الذي فيه هاء التانيث وبين ما ليس كذلك وحكم بعموم الثاني دون الاول واستحسن المص هذا التفصيل وقال انه يعضد التفصيل الذي ذكره في اسم الجنس اذا اضيف ووجهه ان اسم الجنس الذي لا يصدق الا على الواحد هو مثل اسم الجنس الذي فيه هاء التانيث وذلك لان هاء التانيث في الثاني مانعة من حمله على العموم اذا اقترن بال ولا يفيد العموم الا حين تجرده منها وكذا اسم الجنس الذي لا يصدق الا على الواحد عدم صدقه على ما زاد على الواحد مانع من حمله على العموم اذا اضيف واسم الجنس الذي يصدق على القليل والكثير هو مثل اسم الجنس المجرد من التاء في عدم وجود ما يمنع من العموم فيها حين الاضافة والاقتران بالالف واللام وبهذا يتبين لك ان العجب ممن قال والعجب من المص كيف يقول لم ار ذلك منقولا وهو في المستصفى اذ التفصيل المذكور في المستصفى في المفرد المحلي لا المضاف (قوله اما كل وجميع فيعمان فيما اضيفا اليهما الخ) اما كل فتقتضي استغراق افراد ما اضيف اليه من منكر نحو كل نفس ذائقة الموت او مجموع نحو وكلهم آتية يوم القيمة او اجزاء ما اضيفت اليه من المفرد المعرف نحو كل زيد حسن والحق المص بكل جميع وهو التحقيق وتنظير ابن السبكي عدهما في الفاظ العموم بانها انما تضاف الى معرفة فالعموم من المضاف اليه ولذلك شطب عليها من متن جمع الجوامع بعد ان ذكرها بعد كل فيه نظر لان المعرفة التي تضاف اليها لا يجب ان تكون من الفاظ العموم حتى يقال ان العموم استفيد مما تضاف اليه بل تقول جميع العشرة عندي فان الظاهر صحة هذا التركيب وعموم جميع فيه فصدق تعريف العام عليها ولا يضر دلالة المضاف اليه على الحصر الذي ينافي العموم لان عدم الحصر انما يعتبر في اللفظ العام وهو هنا المضاف لا المضاف اليه وكما في قولك جميع زيد حسن فانه لا عموم في المضاف اليه قطعا ولهذا ادرجها الجلال المحلي تحت قول الجلال بعد عده لالفاظ العموم ونحوها (قوله المعرف باللام جمعا ومفردا فيه اشكال الخ) ومثله المعرف بالاضافة مثال الاول قد افلح المومنون ومثال الثاني

اكلا انه عام يصح تخصيصه وعلى عدم تخصيص الاول ببعض الازمنة او البقاع . لنا انه ان كان عاما صح التخصيص والا فمطلق يصح تقييده ببعض محاله وهو المطلوب) اما كل وجميع فيعمان فيما اضيفا اليه . واما من وما فاشترط الامام فخر الدين وجماعة معه ان يكونا في الشرط والاستفهام واحترزوا بهذا الشرط عنهما اذا كانا نكرتين نحو مررت بما معجب لك اي بمن معجب لك فتخصص معجب على الصفة وفي هذه الحالة من وما لستا للعموم فخرجنا بقولهم اذا كانتا في الشرط والاستفهام فنفعهم هذا التقييد في اخراج هذا وهو ليس للعموم واضرهم هذا التقييد في اخراج ما ومن الخبريتين وهما للعموم نحو قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقوله تعالى كل من عليها فان فان هذين للعموم ولا شرط فيهما ولا استفهام فخرج من الحد فيكون غير جامع فلا بد من عبارة تخرج النكرة وتدخل الخبرية بان يقول اذ كانتا شرطا او استفهاما او موصولا وحينئذ يصير الحد جامعا والمعرف باللام جمعا ومفردا فيه اشكال من جهة ان لام التعريف تعم افراد ما دخلت عليه فان دخلت على الدرهم عمت افراده والفرس عمت افراده فكذلك ينبغي اذا دخلت على الجمع تعم افراد الجموع وحينئذ يتعذر الاستدلال به حالة النفي او النهي على ثبوت حكمه لفرد من افراده فاذا قال الله تعالى لا تقتلوا الصبيان يجوز ان تقتل واحدا فانا انما نهينا عن افراد الجموع والواحد ليس بجمع وكذلك اذا قلنا لم ار اخوتك يجوز ان تصدق وقد راينا منهم واحدا وهو

خلاف المعهود من صيغة العموم وانها تقتضي ثبوت حكمها لكل فرد من افرادها امرا ونهيا ثبوتا ونفيا ولا يختلف الحال في شيء من الموارد وحينئذ لاجل هذا الاشكال يتعين ان يعتقد ان لام التعريف اذ دخلت على الجمع تبطل حقيقة الجمعية ويصير الجمع كالمفرد وان الحكم ثابت لكل فرد من الافراد كانت الصيغة مفردا او جمعا . واي تعم فيما اضيفت اليه نحو اي رجل جاءني اكرمته ومتى واين وحيث للعموم . والمعلق عليها مطلق وبهذا نجيب عمن يقول اذا كانت هذه للعموم فينبغي اذا قال

يوصيكم الله في اولادكم (قوله واي تعم فيما اضيفت اليه الخ)من الاشخاص كمثال المص والازمنة كقولك اي زمان تاتيني اكرمك والامكنه كقولك اي مكان تجلس اجلس (قوله واما الامام فخرالدين فلم يذكر الخ) اي في صيغ العموم وان ذكر في اثناء الاستدلال على ان الامر للوجوب ان المفرد المضاف يعم وقال في مبحث العموم ان المفرد المعرف لا يفيد العموم وقد صرح بتسويتها في العموم غير واحد وكان الامام يرى ان الاضافة ادل على العموم من الالف واللام (قوله وكذلك قوله عليه السلام الا بحقها الخ) قال المصنف في كتابه العقد المنظوم في الخصوص والعموم قوله عليه السلام الا بحقها مشكل المعنى فان الاستثناء من الاثبات نفي والمتقدم قبل الاثبات وهو قوله عليه السلام عصموا دماءهم واموالهم فقوله بعد ذلك الا بحقها يقتضي نفي العصمة وكيف يفهم ان العصمة في الدماء والاموال ينفي الحق وانما يناسب انتفاء العصمة ارتكاب الباطل لا الحق وتحرير الجواب ان ههنا محذوفا وهو يتصور ان يكون مقدرا قبل لفظ الحق وبعده وتختلف صفة التقدير فان قدرناه قبل الحق يكون التقدير الا تضييع حقها وتضييع حق الشهادة يناسب نفي العصمة وان قدرناه بعد الحق يكون التقدير الا بحق اراقتها وحق اراقتها هو السبب المبيح لها على هذا يكون الضمير عائدا على الاموال والدماء فانها هي التي تراق واحسن من ذلك ان يقدر الا بحق اباحتها حتى يتناول الدماء والاموال فان الاراقة لا تناسب الاموال والاحسن ان يكون المقدر يناسبها وعلى التقدير الاول وهو تقدير المضاف قبل الحق يكون الضمير عائدا الى الكلمة التي هي الشهادة لانها صاحبة الحقوق التي يترتب عليها الحقوق فقد ينوع التقدير بنوع مايعود الضمير عليه وعلى كل تقدير فيصير المعنى مفهوما فتامل ذلك فهو حسن في علم النحو وتصحيح الكلام اه المراد منه بلفظه

متى دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرارا ينبغي ان يلزمه ثلاث تطليقات عملا بالعموم وليس كذلك فلا يكون للعموم وكذلك اين وجدتك فانت طالق او حيث وجدتك فانت طالق لأنا نقول المعلق عليه عام وهو متى واين وحيث والمعلق مطلق وهو مطلق الطلاق فهو التزم مطلق الطلاق في جميع الازمنة او البقاع فاذا الزمه طلقة واحدة فقد وقع ما التزمه من مطلق الطلاق فلا تلزمه طلقة اخرى بل تنحل اليمين كما لو قال انت طالق في جميع الايام طلقة فالظرف عام والظروف مطلق كذلك ههنا المعلق عليه عام والمعلق مطلق فاندفع الاشكال واسم الجنس اذا اضيف قال صاحب الروضة : سواء كان مفردا او تثنية او جمعا واما الامام فخر الدين فلم يذكر في المحصول سوى الجمع كقوله عبيدي احرار ومثال المفرد قوله عليه الصلاة والسلام هو الطهور ماؤه الحل ميتته فحصل العموم في جميع افراد الماء والميتة فالمضاف مفرد وكذلك قوله عليه السلام الا بحقها يعم جميع حقوق الشهادة مع انه مفرد مضاف والتثنية كقول الاعرابي المفسد لصومه لرسول الله صلى الله عليه ما بين لابتيها احوج مني والاية الحجارة السود فلم جميع الحجارة السود (تنبيه) اسم الجنس قسمان منه ما يصدق على القليل والكثير نحو ماء ومال وذهب وفضة ومنه ما لا يصدق الا على الواحد نحو درهم ودينار ورجل وعبد فلا يصدق على جماعة الدراهم انها درهم ولا الدنانير انها دينار ولا الرجال انها رجل ولا العبيد انها عبد فهذا الذي لا يصدق على الكثير ينبغي ان لا يعم اذا اضيف وكذلك اذا قال عبدي حر وامراتي طالق لا يعم من حيث اللفظ بخلاف عبيدي احرار ونسائي طوالق وكان ينبغي ان يفصل بين القسمين في اسم الجنس اذا اضيف ويدعي العموم في احدهما دون الاخر لكني لم اره منقولا والاستعمالات

مبحث الخلاف في افادة النكرة العموم من غير فرق في مواردها

(قوله واكثر هذه الاطلاقات باطل الخ) هذا الاعتراض من المص على قدماء الاصوليين حيث اطلقوا تعميم النكرة من غير فرق نقله الزركشي في تشنيف المسامع وقال عقبه وهو مردود وكلام الايمة على ظاهره وهي عامة في كل مواردها لاكن تتفاوت وبه يجمع بين كلام الاصوليين والنحاة فان بنيت على الفتح مثل لااله الا الله فالعموم فيها نص وان لم تبن عن الفتح فان كانت مع من نحو ما جاءني من رجل فكالاولى نحو وما من اله الا الله ولا خلاف في ذلك وانما اختلفوا في ان العموم استفيد من دخول من اوكان موجودا قبلها وان كانت عاملة عمل ليس نحو لا رجل في الدار قائما بنصب الخبر فهذا موضع الخلاف الذي ظنه القرافي وليس كذلك بل الصواب القطع بانها للعموم لكنه فيها بطريق الظهور لا النصوصية فيتطرق اليه التاويل وادعاء خلاف الظاهر ويساعد اطلاق الاصوليين على ذلك قول سبويه الذي حكاه امام الحرمين في معاني الحروف عنه ولهذا نص سبويه على جواز مخالفته فتقول ما فيها رجل بل رجلان كما يعدل عن الظاهر فتقول جاء الرجال الا زيدا فظهر الجمع بين كلام الفريقين وانه لا خلاف بينهما ويحمل قول من قال انها ليست للعموم في هذه الحالة كما نقل عن الجرجاجي والزمخشري انه اراد ليست نصا فيه اه ويتحصل من كلامهم هنا ان النكرة ان وقعت بعد لا العاملة عمل ان سواء كان اسمها منصوبا كما اذا كان مضافا او شبيها به نحو لا صاحب علم ممقوت او كان مبنيا على الفتح او نائبه وذلك فيما اذا كان مثنى او جمع سلامة فهي لنفي الجنس نصا وان وقعت بعد لا العاملة عمل ليس فلا تفيد العموم نصا بل ظاهرا فلو قلت لا رجل في الدار قائما فهي ظاهرة في نفي الجنس وتحتمل نفي الوحدة احتمالا مرجوحا فلو زيد في النكرة من كانت النكرة نصا في العموم كما اذا وقعت بعد لا العاملة عمل ان لما تقرر من ان من تاتي لتخصيص العموم واذا تبين لك ما سبق (فاعلم) ان القائلين بعموم النكرة في سياق النفي اختلفوا هل عمت وضعا اي ان اللفظ وضع لسلب كل فرد من افراد الكلية بالمطابقة وهو ظاهر كلام جمهور الشافعيين واختاره

العربية والعرفية تقتضيه وكذلك فرق الغزالي بين المفرد الذي فيه هاء التانيث يمتاز بها عن الجنس نحو برة وبين وما ليس كذلك فجعل لام التعريف تعم في الثاني دون الاول فتعم في البردون البرة وفي التمر دون التمرة وهو تفصيل حسن وهو يعضد هذا الموضع ايضا في اسم الجنس اذا اضيف . واما النكرة في سياق النفي فهي من العجائب في اطلاق العلماء من النحاة والاصوليين يقولون النكرة في سيا النفي تعم واكثر هذا الاطلاق باطل قال سيبويه رحمه الله وابن السيد البطليوسي في شرح الجمل . اذا قلت لا رجل في الدار بالرفع لا تعم بل هو نفي للرجل بوصف الوحدة فتقول العرب لا رجل في الدار بل اثنان

الشهاب المص فيما سياتي او عمت لزوما ومعناه ان عمومها ليس باعتباردلالة اللفظ على جميع الافراد بل لان حرف النفي اقتضى نفي الماهية الكلية بطريق اللزوم لان اللفظ موضوع في اللغة للسالبة الكلية وهو منسوب للحنفية ووافقهم تقي الدين السبكي واستظهر الزركشي الاول وذلك لان المتكلم انـما يقصد بنفيه نفي كل رجل لا نفي المشترك ويؤيده دخول الاستثناء على هاته الصيغة اتفاقا وهو على الثاني لم يخرج الاستثناء شيئا من مدلول اللفظ لان مدلولـه عندهم الماهية الكلية فالاستثناء انما توجه على لازم المدلول بالمطابقـة وهي نفي الافراد اللازمة لنفي المشترك فيكون منقطعا وعلى راي الجمهور يكـون المستثنى من مسمى اللفظ فيكون متصلا وفصل الجلال السبكي في منع الموانع فقال في المبنية على الفتح انها تدل على نفي كل فرد باللزوم وفي غيرهـا بالوضع وسنزيد هذا الخلاف تفصيلا عند ذكر المص له (قوله وكذلك سلب الحكم الخ) نقل مثله السهروردي في التنقيحات (قوله فائدة احد الذي يستعمل في النفي غير احد الـذي يستعمـل في الثبوت الـخ) قال المص في العقـد المنظوم بعـد تقرير لهـذا المبحث وهـذا التقـرير يتجـه لك ان تعـلم ما هـو احد الـذي يستعمـل في النفي ومـا هو احد الـذي يصلح للنفي والثبوت بان تنظر ان وجدت المقصود باللفظ انسانا فقل هذا احد الذي لا يستعمل الا في النفي والفه ليست منقلبة عن واو وان وجدت المقصود

فهذه نكرة في سياق النفي وهي لا تعم اجماعا . وكذلك سلب الحكم عن العموم حيث وقع كقولك ما كل عدد زوج فان هذا ليس حكما بالسلب على كـل فرد من افـراد العدد والا لم يكن فيه زوج وذلك باطل بل مقصودك ابطال قول من قال كل عـدد زوج فقلت له انه ليس كل عدد زوجا اي ليست الكلية صادقة بل بعضها ليس كذلك فهو سلب الحكم على العموم لا حـكم بالسلب على العموم فتامل الفرق بينهما فهذان نوعان من النـكرة في سياق النفي ليسا للعموم ونص الجرجاني في اول شرح الايضاح على ان الحرف قد يكون زائدا من حيث العمل دون المعنى كقولك ما جاءني من رجل فان من ههنا تفيد العموم ولو قلت : ما جاءني رجل لم يحصل العموم وهـذه نكرة في سياق النفي وكذلك قال الزمخشري وغيره في قوله تعالى ما لكم من اله غيره لو قال ما لكم اله غيره بحذف من لم يحصل العموم وكذلك قوله تعالى وما تاتيهم من آية من آيات ربهم ولو قـال وما تاتيهـم آية بحذف من لم يحصل العموم . وهذا يقتضي ان هذه الصيغ ! خاصة كلها اذا كانت في سياق النفي لا تفيد العموم وانما تفيده النكرات العامة نحو احـد وشيء فاذا قلت : ما جاءني احد حصل العموم وكـذلك نقله النحاة واذا قلت : ما جاءني من احد كانت من موءكدة للعموم لامنشئة له وهذا نقل النحاة والمفسرين ونقل صاحب اصلاح المنطق وغيره ان اللفظ الـذي يستعمل في النفي فقط وهو الذي في قولنا ما بهـا احد ولا وابر ولا صافر ولا غريب ولا كتيع ولا دبي من دبيت ولا دبيح ولا نافخ ضرمة ولا ديار ولا طوري ولا دوري ولا توءمري ولا لاعي قرو ولا ارم ولا داع ولا مجيب ولا معرب ولا انيس ولا ناخر ولا نابح ولا ثاغ ولا راغ ولا دعوي ولا شفر ولا صوات . وزاد الكراع في كتاب المنتخب طوي اي ما بها احد يطوي ولا بها طوبي ولا زابن ولا تامور ولا عين ولا عائن ومالي منه بد . فهـذه الالفـاظ وضعت للعموم في النفي وذلك نحو ثلاثين صيغة وماعداها يقتضي ظاهر النقول انه لا يفيد العموم الا بواسطة من (فائدة) احد الذي يستعمل في النفي غير احد الذي يستعمـل في الثبوت نحو قل هو الله احد فالذي يستعمل في الثبوت بمعنى واحـد ومتوحد واحد في النفي معناه انسان وكـانه قال مـا فيهـا انسـان وبر اي صـاحب وبر . وصافر من الصفير وهـو الصـوت الخـاص . وعريب اما من الاعراب الذي هو البيان ومنه الثيب تعرب عن نفسها اي ما فيها مبين او ما فيهـا من ينتسب الى يعرب بن قحطـان . وكتيع من التكتع وهو التجمع تقول تكتع الجلد اذا بقي في النار فاجتمع ومنه اكتعون ابصعون . ودبي من الدبيب . ودبيـح معنـاه متلون والضرمة النار وديار من الـدار منسوب اليها كحطاب . والطوري من الطور وهو الجبل اي ليس فيها صاحب نار ولا دار ولا جبـل . ودوري من الـدور جمـع دار . توءمري من التامور وهو دم القلب ولاعي القرو قال الجوهري لاحس عس اي قدح . والارم السـاكن ويطلق على البـالي الـدارس . والداعي والمجيب من الدعاء والاجابة ومعرب مثل عريب . والناخر من النخير . والنابح الكلب والثغـاء صوت الغنم . والرغاء صوت الابل والدعوي من الدعوة وهي وليمـة الطعام . والشفر من الشفير وهي الحافة . الطوي من الطي اي ماهناك احد يطـوي . وزابن من الزبن . واريم من الارم . والتامور القلب وعائن وعين من العين . والبد الانفكاك اي مالي منه انفـكاك . اذا تقرر هذا فاقول النـكرة في

باللفظ الذي هو نصف الاثنين من العدد فقل هذا اللفظ هو الصالح للاثبات والنفي والفه منقلبة عن واو اه المراد منه بلفظه (قوله تنبيه النكرة في سياق النفي تعم سواء الخ) لما كان ظاهر قوله في المتن النكرة في سياق النفي لا يشمل الا صورة ما اذا دخل النفي على ما تعلق بها مع ان النكرة تعم سواء دخل عليها او دخل على ما تعلق بها فصل المقصود في هذا التنبيه وفي هذا التفصيل تعريض بسيف الدين الامدي حيث فرق بين النكرة في سياق النفي وبين ما كان النفي داخلا عليها فقال ان النكرة في سياق النفي ليست للعموم ذكره في الابكار ومثل للنكرة في سياق النفي في الاحكام بقوله ليس في الدار رجل (قوله فائدة الفعل في سياق النفي الخ) هاته هي المسالة الاولى وقد جعلها المص في العقد المنظوم مسالة مستقلة حيث قال مسالة قال اصحابنا وقال اصحاب الشافعي رضي الله عن جميعهم ان الفعل في سياق النفي يعم نص عليه القاضي عبد الوهاب في كتاب الافادة ونص عليه غيره ايضا ومنكروا العموم ينكرون ذلك لنا قوله تعلى لا يموت فيها ولا يحيى لا يفهم منه الا نفي جميع مصادر هذين الفعلين لان نفي الفعل نفي لمصدره وكذلك قول القائل لا ابيع هذه السلعة او لا اطلق هذه المراة لا يفهم منه الا نفي افراد هذا الجنس من البيع او الطلاق والاصل في الاستعمال الحقيقة فوجب ان يكون نفي الفعل حقيقة في عموم نفي جميع المصادر وهو المطلوب احتجوا بان جعله للعموم في نفي المصدر انما هو قياس على التصريح بنفي المصدر فاذا قال لا اجلس مثل قوله لا جلوس نكرة في سياق النفي تعم فكذلك هنا فهو من باب قياس نفي الفعل على نفي المصدر المنكر والقياس في اللغة ممنوع والجواب انا لا نسلم ان القياس ممنوع في اللغة فقد قال جماعة من الاصوليين والادباء انه هو الصحيح سلمناه ولكن لا ندعي انه قياس بل اللفظ موضوع لذلك بنفسه لانه المتبادر منه كسائر صيغ العموم اه المراد منه بلفظه (قوله لانا نقول لا آكل يدل على نفي المصدر الخ) قال الكمال ابن الهمام في التحرير

سياق النفي تقتضي العموم في احد قسمين مسموع وقياسي اما المسموع فهي هذه الالفاظ واما القياس فهي النكرة وماعدا ذلك فلا عموم فيه فهذا هو تلخيص ذلك الاطلاق فيما وصلت اليه قدرتي

(تنبيه) النكرة في سياق النفي تعم سواء دخل النفي عليها نحو لا رجل في الدار او دخل على ما هو متعلق بها نحو ما جاءني من احد وهل يعم ذلك متعلقات الفعل المنفي . الذي يظهر لي انه انما يعم في الفاعل والمفعول اذا كانا متعلق الفعل اما ما زاد على ذلك نحو قولنا ليس في الدار احد ولم ياتني اليوم احد فان ذلك ليس نفيا للظرفين المذكورين وكذلك ما جاءني احد ضاحكا او الا ضاحكا ليس نفيا للاحوال وضاحك مثبت مستثنى من احوال مثبتة ونصبه على انه مستثنى من ايجاب فتامل هذا الموضع ايضا فهو غريب عزيز ويحرر الى اي غاية ينتهي عموم النفي واين يقف (فائدة) الفعل في سياق النفي وقع في كلام العلماء على ثلاثة اقسام منهم من يقول الفعل في سياق النفي يعم ولا يزيد على هذه العبارة فتتناول هذه الدعوى الفعل القاصر نحو قام وقعد فاذا قلنا لا يقوم يعم النفي افراد المصادر والفعل المتعدي نحو اكل واعطى . ومنهم يقول وهو الغزالي وغيره الفعل المتعدي اذا كانت له مفاعيل لا يعم مفاعيله فعلى هذه الدعوى لا تتناول الفعل القاصر والاول قول القاضي عبد الوهاب وجماعة معه ومنهم وهو الامام فخر الدين وجماعة معه من لا يزيد على قوله لا آكل وهذا المثال يحتمل القولين الاولين لانه متعد له مفاعيل وهو فعل في سياق النفي والذي يظهر لي انهما مسئلتان متباينتان الفعل في سياق النفي يعم نحو قوله تعالى لا يموت فيها ولا يحي اي لاموت فيها ولا حياة والفعل المتعدي اذا كانت له مفاعيل لا يعم مفاعيله وهذا القائل الثالث راجع الى الثاني واما قول ابي حنيفة ان المصدر لا يدخل في مفهومه الكثرة فلا يتحقق العموم فلا يتحقق التخصيص فلا يخلصه لانا نقول لا آكل يدل على نفي المصدر مطابقة وعلى المفعول التزاما لان من لوازم الفعل ان له مفعولا فهذا اللازم ان كان عاما دخله التخصيص وان لم يكن عاما

وليس من المقتضى المفعول في نحو لا آكل وان اكلت اذ لا يحكم بكذب مجرد اكلت. فلم يتوقف صدقه عليه ولا بعدم صحةشرعيه فنخصهباسم المحذوف وهو اي المحذوف وان قبل العموم لا يقبل عمومه التخصيص اذ ليس هذا المحذوف امرا لفظيا ولا في حكمه لتناسيه وعدم الالتفات اليه فلو نوى ما كولا دون آخر لم تصح نيته قضاء اتفاقا ولا ديانة خلافا للشافعية والاتفاق عليه اي على عدم التخصيص في باقي المتعلقات من الزمان والمكان والتزام الخلاف فيها غير صحيح بقي ان يقال لااكل معناه لا اوجد اكلا واكلاعام لانه نكره في سياق النفي فيقبله اي التخصيص والنظر يقتضي انه ان لاحظ الاكل الجزئي المتعلق بالماكول الخاص اخر اجاله من الماكول العام لا الماكول نفسه صح لانه جزئي من جزئياته اولاحظ الماكول الخاص اخراجا له من الماكول المطلق من حيث هو فلا يصح لانه من المتعلقات التي يعقل الفعل بدونها غير انا نعلم بالعادة في مثل هذا الكلام عدم ملاحظة الحركة الخاصة التي هي بعض افراد الفعل المطلق الذي هو الاكل واخراجها من الاكل المطلق بل المراد اخراج الماكول الخاص من الماكول المطلق وعلى مثل ما هو معلوم عادة ينبنى الفقه فوجب البناء على انه لاحظ الماكول الخاص اخراجا له من الماكول المطلق وهو غير عام فلا يقبل التخصيص بخلاف الحلف لا يخرج ناويا اخراج السفر فيصح اخراجه منه تخصيصا لان الخروج متنوع لسفر وغيره قريب وبعيد والعادة ملاحظة النوع منه فنية خروج نوع منه نية نوع فصحت اه بحذف وايضاح (قوله وانما لكل امرئ ما نوى الخ) في العقد المنظوم الحديث يقتضي اعتبار النية مطلقا لان ما نوى اعم من المدلول مطابقة او التزاما هذا من جهة اللغة واما من جهة المعقول فلان المدلول المطابقي اقوى من المدلول التزاما والمقتضي لثبوت الحكم في المدلول التزاما فاذا حررنا في النية ان نصرف اللفظ عما دلت عليه مطابقة مع قوة الدلالة على ثبوت الحكم هنالك فاولى ان نصرفه عما دلت عليه التزاما بطريق الاولى لضعف الدلالة ولان النية صفة مخصصة لاحدى طرفي الجائز على الاخر وهذا حكم ثابت لها لذاتها فمن ادعى تاخر ذلك عنها في صورة من الصور فعليه الدليل فان الاصل

بل اللفظ يقتضي ان له مفعولا ما وهو الصحيح فيدخله التقييد لان المطلقات تقيد وانما كان لا يحنث لانه لو قال والله لا كلمت رجلا ونوى تقييده بزيد لم يحنث بغيره فالمقصود من عدم الحنث حاصل على تقديري التخصيص والتقييدومقصود ابي حنيفة فائت على التقديرين من عدم الحنث غير ان ههنا عدةللحنفية اخبرني بهافضلاءوهم وهي ان النية انما توءثر عندهم تخصيصا اوتقييدا فيما دل اللفظ عليه مطابقة اما التزاما فلا فلذلك الغينا النية في هذه الصورة تخصيصا وتقييدا وبهذه القاعدة يظهر الفرق بين قوله لا كلمت رجلا يصح تقييده وبين لا اكلت لان دلالة رجل على زيد بالمطابقة بمعنى ان مسمى رجل صادق عليه وفي المواكيل دلالة الالتزام فقط ثم ان هذه القاعدة لم ار لهم عليها دليلا بل دعوى مجردة ويدل على بطلانها قوله عليه الصلاة والسلام وانما لكل امرئ ما نوى وهذا قد نوى شيئا فيكون له والاصل عدم المانع من النية حتى يذكروا دليلا عليه . واما استدلال اصحابنا عليهم بالمصدر اذا نطق به نحو لا اكلت اكلا فالزام ظاهر لان النحاة اتفقوا على ان ذكر المصدر بعد الافعال انماهو تاكيد للفعل والتاكيد للفعل لا ينشيء حكما بل ما هو ثابت معه ثابت قبله فاذا صح اعتبار النية معه وجب اعتبارها قبله فهذا كلام حق . واما الزامهم لنا عدم جواز التخصيص بالزمان والمكان وقياسهم المفعول به على المفعول فيه فنحن لا نساعدهم ولا الشافعية على الحكم في الظرفين بل اذا قال والله لا اكلت ونوى يوما معينا اومكانا معينا لم يحنث بغيره فيلزمهم ما الزمناهم ولا يلزمنا ما الزمونا

بقاء احكام المعاني والصفات على ما هي عليه اه المراد منه بلفظه (قوله لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة الخ) ومثله لا يستوون من قوله تعالى افمن كان موءمنا كمن كان فاسقا لا يستوون فهل هو لنفي جميع وجوه الاستواء الممكن نفيها لتضمن الفعل المنفي لمصدر منكر فمعنى لا يستوي زيد وعمر لا يثبت استواء بينهما لان يستوي نكره لان الجملة نكره باتفاق النحاة ولذلك يوصف بها النكرة دون المعرفة فوجب التعميم كغيره من النكرات لان تصريحهم بان التعريف والتنكير من خواص الاسماء ينفي كون الجملة نكرة والمحققون من النحاة على ان المراد بتنكير الجملة ان المفرد الذي ينسبك منها ذكره وعموم الفعل المنفي ليس من جهة تذكيره بل من جهة ان ما تضمنه من المصدر نكرة كما حرره السعد في حواشيه اولا يعم نظرا الى ان الاستواء المنفي هو مطلق الاشتراك في بعض الوجوه وبالاول قال الشافعي والامدي وابن الحاجب وصححه ابن برهان وبالثاني قال الحنفية كما ينسب ذلك اليهم الامدي وابن الحاجب والتحقيق من مذهبهم كما حققه الكمال في التحرير هو انه لا خلاف بين الشافعية والحنفية في دلالة قوله لا يستوي اصحاب النار الاية على العموم انما الخلاف بينهم في ان المراد من عموم لا يستوي هل هو ما يخص امر الاخرة فلا يعارض آية القصاص العامة فيقتل المسلم بالذمي او يعم الدارين داري التكليف والجزاء فيعارض آية القصاص العامة فلا يقتل المسلم بالذمي قال بالثاني الشافعية وبالاول الحنفية لقرينة تعقيبه بقوله اصحاب الجنة هم الفائزون فظهر ان الخلاف في تطبيق كل من المذهبين في مسالة قتل المسلم بالذمي على دليل تفصيلي فهي مسالة فقهية وليس هنا قاعدة اصولية مختلف فيها اه كلامه قال الكمال ابن ابي شريف ومثله يقال في آية افمن كان موءمنا كمن كان فاسقا لا يستوون والقرينة على تخصيص عمومه بالدار الاخرة تعقيبها بالتفصيل بقوله تعالى اما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات الماوى نزلا بما كانوا يعملون واما الذين فسقوا فماواهم النار الاية والشافعية يجعلون التعقيب من باب افراد بعض افراد العام بالذكر بكونه اعم وذلك لا يخصص على الصحيح والى ما حرره صاحب

والفعل في سياق النفي مطلقا يعم فمدرك الخلاف فيه ان الفعل اذا نفي فقد نفي مصدره فيصير لا يقوم بمنزلة لاقيام ولا قيام يعم فلا يعم والقول الاخر مبني على ان هذا قياس في اللغة ولنا منعه او يلاحظ صحة الاستثناء في التعميم (فائدة) اختلف العلماء في هذا الفعل الخاص اختلافا خاصا وهو قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فقيل يقتضي نفي الاستواء مطلقا في كل شيء حتى في نفي القصاص بين المسلم والذمي اذا قتله المسلم وقيل يفيد نفي الاستواء من بعض الوجوه فلا يفيد نفي القصاص ومنشا الخلاف ان قولنا استوى في سياق الثبوت هل هو موضوع في اللغة للاستواء من كل الوجوه ولا يلزم من نفي المجموع الا نفي جزء منه فيبقى بقية الوجوه لم يتعرض لها بالنفي فلا يلزم النفي من جميع الوجوه او هو موضوع لمطلق الاستواء ولو من وجه فيكون امرا كليا لا كلا ومجموعا ويلزم من نفي الامر الكلي نفي جميع افراده فينتفي القصاص . والذي يظهر لي انها موضوعة للاستواء فيما رقع السياق لاجله لا لمطلق الاستواء ولا لجميع وجوه الاستواء فاذا قلنا زيد فقيه وعمرو يساويه وقع الاستواء في الفقه خاصة وكذلك في النفي فاذا قال الله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون دل على نفي الاستواء في الفوز وان اصحاب النار هلكي ولا

التحرير سابقا الم الجلال المحلي حيث قال بعد حكاية القولين بالتعميم وعدمه وعلى التعميم يستفاد من آية لا يستوون ان الفاسق لا يلي عقدة النكاح ومن آية لا يستوي ان المسلم لا يقتل بالذمي وخالف في المسالة الحنفية اه فجعل الخلاف في مسالتين فرعيتين فيستدل عليهما بالايتين فتخلص من عهدة الدخول في نقل نفي العموم في الاية ونحوها عن الحنفية كما نقله الامدي وابن الحاجب (قوله ترك الاستفصال الخ) اي ترك الشارع طلب التفصيل في حكاية حال الشخص والمراد بالحكاية الذكر والتلفظ كقول سيدنا غيلان ابن سلمة الثقفي لرسول الله صلى الله عليه وسلم اني اسلمت على عشر نسوة مستفتيا فلفظه حكى به حالته وقوله في حكاية الاحوال متعلق بترك والمقال بمعنى القول واللفظ ويشمل في حكاية الاحوال كون الحاكي صاحب القول وكونه غيره كذا شرح العبارة في الايات (قوله نحو قوله عليه الصلاة والسلام لغيلان الخ) حيث ترك الشارع الاستفصال اي طلب التفصيل من السائل وهو غيلان ولم يساله هل تزوجهن معا او مرتبا دل ذلك الترك منه على ان الحكم وهو امساك الاربع ومفارقة سائرهن يعم الحالين الترتيب والمعية والا لما اطلق الكلام لامتناع الاطلاق في موضع التفصيل المحتاج اليه ونظر امام الحرمين في هاته العبارة المنقولة عن امامه وقال فيه نظر عندي وذلك لجواز كون النبي صلى الله عليه وسلم عالما بصورة الواقعة فلهذا لم يستفصل فلا يكون ذلك كالعموم في المقال اه وقوله عالما بصورة الواقعة اي بان تزوجهن معا لفساد العقد ح فله امساك اي تزوج اي اربع منهن واجاب صاحب الايات عن النظر المذكور بوجهين (الاول) ان اطلاقه صلى الله عليه وسلم وان كان عالما بصورة الواقعة يعم الحالين والا لاستفصال لان اطلاق الجواب يوهم السامعين وكل من بلغه الجواب عموم الحكم ويحمل العمل به مع كثرة من اسلم على اكثر من العدد الشرعي (الثاني) ان كونه صلى الله عليه وسلم عالما بصورة الواقعة خلاف الظاهر لظهور انتفاء اسباب العلم بذلك من المخالطة وبتقديرها فلا شبهة انه تزوجهن مرتبا لانه الغالب بل لا يكاد يتزوج العشرة معا فلو فرض كونه صلى الله عليه وسلم عالما بالواقعة كان الظاهر علمه بالترتيب

يتعدى النفي هذا الوجه فلا **يقتضي** نفي القصاص (وقال الشافعي **رضي** الله عنه ترك الاستفصال في حكايات الاحوال يقوم مقام العموم في **المقال** نحو قوله عليه الصلاة والسلام **لغيلان** حين اسلم على عشر نسوة **امسك** اربعا وفارق سائرهن من غير كشف عن تقدم عقودهن او **تاخرها**

او اتحادها او تعددها) روي عن الشافعي رضي الله عنه ايضا ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال فسقط بها الاستدلال فجعلها مجملة لا يستدل بها مع الاحتمال وفي القول الاول جعلها عامة ليستدل بها فذكرت هذا لبعض العلماء الاعيان فقال يحمل ذلك على انه قولان له اختلفا كما يختلف اقوال العلماء في المسائل بالنفي والاثبات والذي يظهر لي ان ذلك ليس باختلاف بل ههنا تحرير وهو ان معنى قول العلماء حكاية الحال او واقعة العين اذا تطرق اليها الاحتمال سقط بها الاستدلال انه الاحتمال المساوي او المتقارب . واما الاحتمال المرجوح فلا يمكن ان يكون مسقطا للاستدلال فانه لا يكاد يوجد نص لا احتمال فيه ولا واقعة لا احتمال فيها ولكن تلك الاحتمالات مرجوحة والعمدة على الظواهر بل المقصود الاحتمال المساوي لان به يحصل الاجمال والظاهر لا اجمال فيه واذا تقرر هذا فاقول الاحتمال المساوي اما ان يكون في دليل الحكم او في محل الحكم فان كان في دليل الحكم حصل الاجمال في الدليل فيسقط به الاستدلال كقوله عليه الصلاة والسلام في المحرم لا تمسوه بطيب فانه يبعث يوم القيامة ملبيا فهذا حكم في رجل بعينه يحتمل ان يكون ذلك خاصا به فيجوز ان يمس غيره الطيب ويحتمل ان يعمه ويعم غيره من المحرمين كما قاله الشافعي وليس في اللفظ تعرض لغيره بل يحتمل التعميم وعدمه على السواء فيسقط به الاستدلال على تعميم الحكم في المحرمين لانه اجمال في الدليل . وتارة يكون الاحتمال المساوي في محل الحكم والدليل لا اجمال فيه كقصة غيلان فان قوله عليه الصلاة والسلام امسك اربعا ظاهر في الاذن في الاربع غير معينات والاحتمال انما هو في عقود النسوة التي هي محل الحكم فيصح الاستدلال على التعميم فله ان يختار تقدمت العقود او تاخرت اجتمعت او افترقت فابو حنيفة يقول اذا تقدمت العقود على اربع وعقد بعد ذلك على غيرهن حرم عليه الاختيار من غير تلك الاربع لوقوعهن بعدهن ونكاح الخامسة ومن بعدها لا يقر وانما الحديث محمول على ما اذا عقد عليهن عقدا واحدا فلا يتعين الباطل من الصحيح فيختار ونحن نقول انكحة الكفار كلها باطلة وانما

وظاهر ان قوله امسك اربعا انه لا فرق بين امساك الاوليات او غيرهن والمسالة ظنية يكفي فيها مثل ذلك ويتحصل ان الظاهر عدم علمه عليه افضل الصلاة والسلام وانه بتقديره يكون الظاهر الترتيب وعلى كل منهما يثبت المطلوب اه واورد المص في فروقه في هاته المسالة نظر امام الحرمين في سوءال واجاب عنه بما يقرب من الجوابين ونقل الزركشي في تشنيف المسامع عن امام الحرمين ان ترك الاستفصال يعم اذا لم يعلم النبي صلى الله عليه وسلم بتفصيل الواقعة وان علم فلا يعم قال الزركشي وكانه تقييد للاول ولهذا قال في المحصول بعد حكاية قول الشافعي وفيه نظر لاحتمال انه اجاب بعد ان عرف الحال (قوله روي عن الشافعي رحمه الله ايضا ان حكاية الاحوال الخ) قال العلامة ابن الشاط فيما كتبه على الفرق الحادي والسبعين الظاهر ان مراد الشافعي من قوله حكاية الاحوال اذا الخ هو ان قضايا الاعيان اذا نقلت الينا ونقل حكم الشارع فيها واحتمل عندنا وقوعها على احد وجهين او وجوه ولم ينقل الينا على اي الوجهين او الوجوه وقع الامر فان مثل هذا يثبت فيه الاجمال ويسقط به الاستدلال ودليل ظهور ما ذكرناه انه يطلق عليه حكاية حال حقيقة وما قاله يطلق عليه حكاية حال مجاز اه (قوله والذي يظهر لي ان ذلك ليس باختلاف بل ههنا تحرير الخ) في تشنيف المسامع بعد نقله المعارضة بعد قولي الشافعي اللذين نقلهما المص قال ولهذا اثبت بعضهم للشافعي في المسالة قولين وليس بشيء وجمع القرافي بين العبارتين بما لا يتحصل ثم اجاب عن المعارضة بين القولين بما اتفق فيه مع ما جمع به المحقق الكمال وننقل لك لفظ الثاني لما تضمنه من بسط المقال ونصه ولا تعارض بينهما بان الاولى وهي ترك الاستفصال الخ محمولة على الوقائع التي فيها قول من النبي صلى الله عليه وسلم يحال عليه العموم والثانية وهي حكاية الاحوال محمولة على الوقائع التي ليس فيها الا مجرد فعله صلى الله عليه وسلم فان الفعل لا عموم له تمم كلامه ورد

الاسلام يصححها .اذا كانت باطلة فلا يتقرر اربع دون من عداهن لكون من عداهن يبطل عقده والحديث لم يفصل مع انها تاسيس قاعدة وابتداء حكم وشان الشرع في مثل هذا رفع البيان الى اقصى غاياته فلولا ان الاحوال كلها يعمها هذا الاختيار والا لما اطلق صاحب الشرع القول فيها وكما لو قال صاحب الشرع اعتقوا رقبة في الكفارة ولم يفصل استدللنا بذلك على عتق الطويلة والقصيرة والبيضاء والسوداء من جهة عدم التفصيل لالان اللفظ عام بل هو مطلق غير ان عدم التفصيل يقوم مقام التعميم هذا تلخيص هذا الموضع عندي وان القولين من الشافعي رضي الله عنه محمولان على حالتين فاحداهما في دليل الحكم والاخرى في محل الحكم وقد تقدم مبسوطا ممثلا فتامله فهو موضع حسن (وخطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعد الا بدليل لان الخطاب موضوع في اللغة للمشافهة) لا تقول العرب اكرمتكم او امرتكم او نهيتكم او قوموا الا لمن هو موجود فعلى هذا قوله تعالى عليكم انفسكم واجتنبوا كثيرا من الظن ونحوه هو مختص بالموجودين وقت نزول هذا الخطاب وتناوله لاهل القرون بعدهم ليس من جهة اللغة بل ذلك اما لانه معلوم من الدين بالضرورة وان الشريعة عامة على الخلائق الى يوم القيامة او بالاجماع . للعلماء طريقان في ذلك وكلاهما حق (وقول الصحابي رضي الله عنه نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر اوقضى بالشفعة او حكم بالشاهد واليمين قال الامام رحمه الله تعالى لا عموم له لان الحجة في المحكي لا في الحكاية وكذلك قوله كان يفعل كذا وقيل يفيده عرفا) هذا الموضع مشكل لان العلماء اختلفوا في رواية الحديث بالمعنى فان منعناه امتنع هذا الفصل لان قول الراوي نهى ليس لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم وان قلنا بجوازه فمن شرطه ان لا يزيد اللفظ الثاني على الاول في معناه ولا في جلائه وخفائه فاذا روى العدل بالمعنى بصيغة العموم في قوله الغرر تعين ان يكون اللفظ المحكي عاما والا كان ذلك قدحا في عدالته حيث روى بصيغة العموم ما ليس عاما والمقدر انه عدل مقبول القول هذا خلف فلا يتجه . وقولنا الحجة في المحكى لا في الحكاية بل فيهما لاجل قاعدة الرواية بالمعنى ثم قول الراوي قضى بالشفعة له معنيان احدهما قضى بمعنى نفذ الحكم بين الخصوم كما يفعله القضاة فهذا يستحيل فيه العموم في الشفعة فان جميع الشفعات الى يوم القيامة يستحيل الحكم بها بين خصومها من رسول الله صلى الله عليه وسلم . وثانيهما حكم بمعنى الزم من باب الفتيا وتقرير قواعد الشريعة كقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا اي امركم بهذا وقرره . فهذا يتصور فيه العموم فان تعلق الامر بما لا يتناهى من العمومات ممكن وكذلك القول في قوله حكم بالشاهد واليمين يحتمل التصرف بالقضاء والتصرف بالتبليغ والفتيا غير ان حكم ابلغ في الظهور في القضاء دون الفتيا من لفظ قضى ومتى تعارضت الاحتمالات سقط الاستدلال غير انه يحسن من الراوي ان يطلق لفظ العموم اذا كان المراد التصرف بالقضاء بناء منه على ان المراد بلام التعريف حقيقة الجنس لا استغراق الجنس اعتمادا على قرينة تعذر الحكم لجميع افراد العموم واما ان كان المراد الفتيا والتبليغ فيتعين ان المحكي عام مثل لفظ الحكاية والا لزم القدح في عدالة الراوي واما كان فاصلها ان تكون في اللغة كسائر الافعال لا تدل الا على مطلق وقوع الفعل في الزمان الماضي وهو اعم من كونه تكرر بعد ذلك او لم يتكرر انقطع بعد ذلك او لم ينقطع هذا هو مدلولها لغة . غير ان العادة جارية بان القائل اذا قال كان فلان يتهجد بالليل لا يحسن ذلك منه الا وقد كان ذلك متكررا منه في الزمن الماضي واما قوله تعالى وكان الله غفورا رحيما وكان الله بكل شيء عليما فدلت قرينة ان الله تعالى موصوف بذلك دائما على ان المراد الحالة المستمرة الماضي والحال والمستقبل بخلاف قولنا كنا نفعل كذا او كان زيد يفعل كذا انما يتناول التكرار في الزمن الماضي خاصة وهذه كلها قرينة زائدة على اللغة واللفظة من حيث اللغة لا تفيد العموم وهو وجه من يقول انها لا تفيد العموم والقائل الاخر يقول يفيده عرفا ويريد بالعموم التكرار على الوجه المتقدم وهو غير العموم فيكون اطلاقه العموم عليه مجازا ووقع في كان بحث آخر للفضلاء ارباب المعقول وهي انها فعل يصدق على الوجود الواجب الذي يستحيل عليه العدم كوجود الله تعالى فمنعه جمع كثير وقالوا لا يصح على وجود الله تعالى كان فانه يشعر بالتقضي والعدم والصحيح جوازه لانه ليس فيها الا ان الوجود قارن الزمان الماضي اما انه انعدم بعد ذلك . فلا ننقول كان الله ولا شيء معه ولا محذور في ذلك فتامل ذلك (قال القاضي عبد الوهاب . ان سائر ليست للعموم فان معناها باقي الشيء لا جملته وقال صاحب الايضاح وغيره من الادباء انها بمعنى جملة الشيء وهي ماخوذة من سور المدينة المحيط لا من السؤر الذي هو البقية فعلى هذا يكون للعموم وعلى الاول الجمهور والاستعمال) الصحيح . ان اصلها

كلام المحقق حلولو في هذا المحل (قوله وكما لو قال صاحب الشرع الخ) هذا مثال ثان لما وقع الاحتمال فيه في محل الحكم لا في دليله وهو المسالة السادسة في فروقه (قوله وهو مختص بالموجودين الخ) هذا هو مذهب الجمهور وقالت الحنابلة وبعض الحنفية يعم من بعدهم قال الرهوني ولا خلاف انهم غير مخاطبين بذلك حالة العموم وانما النزاع بعد وجودهم وبلوغهم التكليف هل يكونون مكلفين بذلك او بدليل منفصل فالخلاف اذا لفظي ونقل المص عن التفشواني في شرحه المحصول انه قال هذه المسالة تناقض قولهم ان المعدوم يكون

مخاطباً بالخطاب السابق فلا يجوز ان يكون الخطاب الموجود في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم يتناول من ياتي بعد وان كان معدوما واجاب المص عن ذلك بان المراد في مسئلة المعدوم يجوز خطابه انما هو في كلام نفسي اي هو متعلق بالمعدوم في الازل والكلام النفسي لا تدخله الحقيقة ولا المجاز بل هما من عوارض الالفاظ اللغوية وهذه المسئلة خاصة باللفظ اللغوي فهل يتناول بالوضع المعدوم في حالة المشابهة ام لا فالمسالتان مفترقتان (قوله والعطف على العام لا يقتضي العموم الخ) عبارة الغزالي في المستصفى مسئلة ظن قوم ان من مقتضيات العموم الاقتران بالعام والعطف عليه وهو غلط اذ المختلفات قد تجمع العرب بينها فيجوز ان يعطف الواجب على الندب والعام على الخاص فقوله والمطلقات يتربصن عام وقوله بعده وبعولتهن احق بردهن خاص وقوله كلوا من ثمره اباحة وقوله بعده وآتوا حقهواجب وقوله فكاتبوهم ندب وقوله فآتوهم من مال الله ايجاب (قوله او يحمل الظاهر على عمومه الخ) قد فصل المصنف في العقد المنظوم المسئلة حيث قال الاصوليون على ان العطف على العام لا يقتضي العموم وذلك مما نص عليه علماء العربية من ان العطف انما يقتضي التشريك في اصل الحكم الا في اربعة ظرف الزمان والمكان والمتعلقات والاحوال فالزمان كقولك اكرمت زيدا يوم الجمعة وعمر الا يلزم انك اكرمته في ذلك الزمان والمتعلقات نحو قولك اشتريت هذا الثوب بدرهم والفرس لا يلزم انك اشتريته بدرهم والعموم والخصوص ونحوها من المتعلقات فانها من المدلولات والمدلول هو متعلق اللفظ فلا يلزم حصول الاشتراك فيه بل ان حصل فيه عموم او خصوص فمن دليل غير العطف فان قلت قد صرحوا بان قوله تعلى والمطلقات يتربصن با نفسهن عام في جميع المطلقات لاجل لام التعريف وقوله وبعولتهن قالوا انه خاص بالرجعيات لان وصف الاحقيه انما هو فيهن والاجماع انما هو الموجب لتخصيصه بذلك ولولا الاجماع لكان عاما وما جاء العموم الا من جهة العطف على العام قلت العموم في المعطوف في الاية ليس من طريق العطف بل من جهة قاعدة اخرى وهي ان الضمير الذي يعود الى ظاهر الاصل ان يكون هو نفس الظاهر والضمير في بعولتهن يعود

الهمز من السور الذي هو البقية وتسهل الهمزة فيقال سور بغير همزة ولذلك قال عليه الصلاة والسلام فارق سائرهن اي باقيهن وقال ابن دريد

حاشي لما اساره في الحجا
والحلم ان اتبع رواد الخنا

اي ابقاه في الحجا والحجا العقل وعلى هذا لا يكون للعموم بل بقية الشيء وذلك صادق على اقل اجزائه (وقال الجبائي الجمع المنكر للعموم خلافا للجميع في حملهم له على اقل الجمع) حجة الجمهور انه نكرة في سياق الاثبات فلا يعم حتى تدخل عليه اداة العموم وهي لام التعريف والاضافة وحصول الاتفاق ولو قال عند الحاكم له عندي دراهم لم يلزمه اكثر من ثلاثة ولو حلف ليتصدقن بدراهم بربثلاثة وكذلك الوصية والنذر وحجة الجبائي ان حمله على العموم حمل اللفظ على جميع حقائقه فهو اولى جوابه . ان حقيقته واحدة وهي القدر المشترك بين الجموع واما افراد الجموع فهي على حقيقته لا انها حقائقه فقوله جميع حقائقه كلام باطل . (والعطف على العام لا يقتضي العموم نحو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ثم قال تعالى وبعولتهن احق بردهن فهذا الضمير لا يلزم ان يكون عاما في جملة ما تقدم لان العطف مقتضاه التشريك في الحكم الذي سيق الكلام لاجله فقط) الضمير خاص بالرجعيات لان وصف الاحقية للازواج انما هو فيهن واذا كان ضمير العام خاصا هل يتعين ان يكون المراد بالعموم الاول ما اريد بالضمير فقط لان القاعدة استواء الظاهر والمضمر في المعنى او يحمل الظاهر على عمومه

على جميع المطلقا تفيكون هو ايضا يدل على جميع المطلقات بعولتهن احق بردهن وذلك مخالف للاجماع فخص به فالعموم فيه جاء من جهة ان الاصل في الضمير العائد على الظاهر ان يكون هو نفس الظاهر لا من جهة العطف هذا تلخيص كلامه ونقل الجلال المحلي مقابل القول الذي صرح به المصنف في المتن من ان العطف على العام لا يقتضي العموم حيث قال بعد ان حكى ما ذكره المصنف وقيل يقتضيه لوجوب مشاركة المعطوف للمعطوف عيه في الحكم والصفة قلنا في الصفة ممنوع واما في الحكم فمسلم قال المحقق الرهوني وقد مثل للمسئلة في المحصول والاحكام بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده هكذا لفظ الحديث عند ابي داود قال سيف الدين استدل اصحابنا بالحديث على ان المسلم لا يقتل بالذمي لان الحديث عام في كل كافر حربيا كان او ذميا وقالت الحنفية لو كان عاما لكان المعطوف كذلك وهو قوله ولا ذو عهد في عهده ضرورة الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته وليس كذلك فان الذي لا يقتل به المعاهد على الحربي لا الذمي قال الرهوني فظاهر كلام الامدي ان الحنفية لا يسلمون عموم الاول وظاهر كلام الشيخ ابن الحاجب انهم يسلمون ذلك ويدعون ان ذلك يقتضي ان الكافر المعذور في قوله ولا ذو عهد في عهده عام ايضا حتى لا يقتل المعاهد بحربي ولا ذمي الا اذا حظى بدليل قال وهذا انما يتمشى على مذهبه ويكون المخصص للثاني الاجماع واما الحنفية فلو عم الاول ولا دليل منفصل مخصوص لزم ان لا يقتل المسلم بالذمي وهم يقولون به فحمل كلامهم عليه لا يصح اه (قوله وقال الغزالي المفهوم لا عموم له الخ) نص عبارة الغزالي في المستصفى الشاهدة لما نصبه المصنف مسئلة من يقول بالمفهوم قد نظر للمفهوم عموما ويتمسك به وفيه نظر لان العموم لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والتمسك بالمفهوم والفحوى ليس بتمسك بلفظ بل بمسكوت فاذا قال في سائمة الغنم زكاة فنفى الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ او يخص وقوله تعالى ولا تقل لهما اف دل على تحريم الضرب لا بلفظه المنطوق به حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا ان العموم للالفاظ

لان صيغته صيغة عموم والضمير على الخصوص لانعقاد الاجماع على استواء الزوج والاجنبي في البائن هذا هو الصحيح لان الاصل عدم التخصيص فلا يكون الظاهر خاصا ولا المضمر عاما (وقال الغزالي المفهوم لا عموم له قال الامام ان عنى انه لا يسمى عاما لفظيا فقريب وان عنى انه لا يفيد عموم انتفاء

الحكم . فدليل كون المفهوم حجة ينفيه) الظاهر من حال الغزالي في هذه المسالة انه انما خالف في التسمية وان لفظ العموم موضوع في الاصطلاح لما كان المشمول فيه من جهة اللفظ مطلقا لا من جهة المفهوم واما عموم النفي في المسكوت فهو قائل به لانه من القائلين بان المفهوم حجة (وخالف القاضي ابو بكر في جميع هذه الصيغ وقال بالوقف مع الواقفية وقال اكثر الواقفية ان الصيغ مشتركة بين العموم والخصوص وقيل يحمل على اقل الجمع وخالف ابو هاشم مع الواقفية في الجمع المعرف باللام وخالف الامام فخر الدين مع الواقفية في المفرد المعرف

باللام لنا ان العموم هو المتبادر فيكون مسمى اللفظ كسائر الالفاظ ولصحة الاستثناء في كل فرد وما صح استثناوه وجب اندراجه) سبب توقف القاضي في الجميع وجدانه اكثر صيغ العموم مستعملة في الخصوص حتى قيل ما من عام الا وقد خص الا قوله تعالى والله بكل شيء عليم فلما تعارضت الادلة عنده من جهة ان الاصل عدم التخصيص وعدم المجاز وعدم الاشتراك حصل له التوقف وقال في مستند التوقف لو علم مسمى هذه الصيغ لعلم اما بالعقل وهو باطل لعدم استقلال العقل بدرك اللغات او بالنقل وهو اما متواتر وهو باطل والا لعلمه الكل لان التواتر مفيد للعلم او آحاد وهو باطل لان الاحاد لا تفيد الا الظن والمسالة علمية وهذا المستند طرده في الاوامر والعمومات وجميع الالفاظ التي حصل له فيها التوقف وجوابه انه علم بالاستقراء التام من اللغات على سبيل القطع والتواتر ولا يلزم علم الكل به لعدم اشتراكهم في هذا الاستقراء التام او يعلم ذلك بدليل مركب من النقل والعقل وهذا المدرك لم يذكره في تقسيمه فقسمته غير حاصرة فلا تفيد ومثاله ان ينقل الينا ان الاستثناء يدخل على صيغة العموم وان الاستثناء عبارة عما لولاه لوجب اندراجه فيستنبط العقل من هاتين المقدمتين النقليتين بواسطة ان ما من نوع الا يصح استثناوه وما استثني فيجب اندراجه فتحصل ان الصيغة للعموم وحجة الاشتراك ان اللفظ مستعمل فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة ولحسن الاستفهام عند قول القائل اكرمت كل من في الدار فيقال له هل اكرمت زيدا معهم والاستفهام طلب الفهم وطلب الفهم مع حصوله عبث والجواب عن الاول ان الاصل ايضا عدم الاشتراك فيكون اللفظ مجازا في الخصوص والمجاز اولى من الاشتراك لما تقدم وعن الثاني ان الاستفهام يحسن لابعاد المجاز بل يحسن حيث ينتفي المجاز بالكلية كما في اسماء الاعداد فاذا قيل لك بعث لك السلطان بعشرة آلاف دينار تقول بعشرة آلاف دينار استعظاما لذلك لاحتمال ان يكون المتكلم

لا للمعاني ولا للافعال (قوله الظاهر من حال الغزالي الخ) قد ارجع عضد الدين في شرح المختصر الخلاف في المسئلة الى اللفظ كما قال المصنف ونص كلامه الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في ان له عموما ام لا فقال الاكثر له عموم ونفاه الغزالي واذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف لانه ان فرض النزاع في ان مفهومي الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق به من الصور اولا فالحق الاثبات وهو مراد الاكثر والغزالي لا يخالفهم فيه ولا ثالث هنا يمكن فرضه محلا للنزاع والحاصل انه نزاع لفظي يعود الى تفسير العام انه ما يستغرق في محل النطق او ما يستغرق في الجملة واعلم ان النزاع في ان المفهوم ملحوظ فيقبل القصد اي البعض منه اولا بل حصل بالالتزام تبعا لثبوت ملزومه فلا يقبل وهو مراد الغزالي بقوله لانه لا يتناوله لفظ اهـ المراد منه بلفظه (قوله وجوابه انه علم بالاستقراء الخ) قد نقل المصنف هذا الكلام في العقد المنظوم في الجواب عن دليل القاضي حيث قال والجواب ان مسائل اصول الفقه معلومة كما قال التبريزي بالاستقراء التام من اللغات فمن استقرا اشعار العرب وخطبها ومحاوراتها ومواقع لغاتها علم ان صيغة من للعموم والامر للوجوب وغير ذلك من مسائل اصول الفقه ولما تعذر وضع ذلك المستقرا في كتاب اقتصر العلماء على اخبار احاد وظواهر عمومات هي بعض ذلك الاستقراء تنبيها عليه ومرادهم ذلك الخبر وذلك العموم مضافا الى الاستقراء المذكور (قوله مع حصوله بحيث الخ) اي مع حصول المقتضى للفهم (قوله وعن الثاني ان الاستفهام الخ) قد فصل المصنف في العقد المنظوم هذا الجواب حيث قال لا نسلم ان حسن الاستفهام لا يكون الا عند الاشتراك

بل التحقيق ان الاستفهام يحسن حيث لا اشتراك اذ قد يقع في النصوص الصريحة وذلك كمن قال اكلت البارحة مائة رغيف فيقال له امائة رغيف استغراب هذه المقالة وكذلك يكون بفرط الشغف بالمعنى كمن قيل له قد قدم ولدك من بلاد الهند فيقول اقدم ولدي او لكراهة المعنى كمن قيل له ان عدوك اقدم البلد فيقول اقدم ذلك الملعون وتحقيق المقام ان الاستفهام لوجوه منها ان السامع يظن ان المتكلم غير متحفظ في كلامه او ساه فتستفهمه وتستثبته حتى اذا كان ساهيا زال سهوه ومنها ان يستفهم طلبا لقوة الظن ومنها ان يجد قرينة تقتضي تخصيص العام مثل ان تقول ضربت كل من في الدار وكان فيها الوزير فقلت على الظن انه ما ضربه فاذا حصل التعارض استفهمت ليقع الجواب عنه بلفظ خاص لا يحيل التخصيص واما ان كان المتكلم لا يحتمل حاله السهو ولا يجوز عليه فانه يحسن الاستفهام ليحصل لفظ خاص بعد الاستفهام لان دلالة اللفظ الخاص اقوى من دلالة العام فيطلب الخاص بعد العام لتلك القوة فتبين من هذا ان الاستفهام يحسن في العرف لاسباب كثيرة غير الاشتراك اه (قوله وجوابه ان العرب اشترطت الخ) وفيه نظر وذلك لانه اسم مفرد في اللفظ وجمع في المعنى وما هو كذالك يجوز فيه مراعاة اللفظ ومراعاة المعنى بل مراعاة المعنى اولى بمقتضى القياس ومنه قوله تعلى او الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء فالمحافظة على التشاكل اللفظي لا تفيد الامتناع وقد صرح السعد في المطول بمثل ما قاله المص من الامتناع فارجع الى كلامه عند قول الخطيب ولا تنافي بين الاستغراق وافراد الاسم لان الحرف انما يدخل عليها مجردا عن معنى الوحده الخ ومنه يعلم ان امتناع وصفه بنية الجمع لانه بمعنى كل فرد لا لعدم دلالته على العموم كما قال الامام (قوله فلذلك امتنع نعت المفرد بالجمع الخ) قد صرح بهذا الامتناع لهاته العلة السعد في المطول عند قول الخطيب ولا تنافي بين الاستغراق وافراد الاسم الخ وذلك في دفع الاعتراض الناشيء عن القول باستغراق المفرد بان بين الاستغراق وافراد الاسم تنافيا لان افراد الاسم يدل على وحدة معناه والاستغراق على تعدده فاجاب عن ذلك التنافي بجوابين جواب بالمنع وجواب بالتسليم ومقتضى شان المناظرة تقديم الجواب بالمنع

حصل له سهو في كلامه ولفظ العشرة لا يحتمل المجاز البتة فصيغة العموم اولى لصحة الاستفهام واما حمله على اقل الجمع فللجزم بعدم العموم فصار الجمع المعرف عند هذا القائل كالجمع المنكر والمنكر يحمل على اقل الجمع فكذلك هذا . واما الجمع المعرف باللام فتخيل ابوهاشم ان اللام قد تكون لبيان حقيقة الجنس كقول السيد لعبده امض الى السوق فاشتر لنا الخبز واللحم فان مراده ليس العموم اجماعا بل الاتيان بهاتين الحقيقتين وقد تكون للعهد كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي المعهود ذكره الان واذا صاحت للاستغراق وغيره لم يتعين الاستغراق وهذا بعينه مدرك الامام فخر الدين غير انه يفرق بين الجمع والمفرد بان المفرد لو كان للعموم لصح نعته بالجمع فتقول جاءني الفقيه الفضلاء ولتاكد بالجمع نحو جاءني الفقيه كلهم وليس كذلك فدل على انه ليس للعموم . وجوابه ان العرب اشترطت في النعت والتاكيد مع المساواة في المعنى المناسبة اللفظية فلا ينعتون المفرد الا بالمفرد ولا التثنية الا بالتثنية ولا الجمع الا بالجمع فالمفرد وان كان للعموم والجمع للعموم غير ان المناسبة اللفظية فاتت لذلك امتنع نعت المفرد بالجمع ويدل على ان هذه الصيغ التي ادعينا فيها العموم للعموم امور اربعة حسن الجري على موجب العموم فاذا قال من دخل داري فاعطه درهما يحسن من العبد اعطاء كل داخل . وثانيها العتب على ترك بعض الداخلين والثالث الثواب اذا فعل الجميع والعقاب اذا ترك

على الجواب بالتسليم لكن الخطيب قدم الجواب بالتسليم على الجواب بالمنع اشارة الى رجحانه كما قال المحقق عبد الحكيم فقال لان الحرف انما يدخل عليه مجردا عن معنى الوحده وحاصله سلمنا التنافي بينهما لكن اداة الاستغراق المفيدة للتعدد انما تدخل عليه بعد تجريده عن معنى الوحدةحتى يصير محتملا للوحدة والتعدد وبدخول حرف الاستغراق تعين التعدد ولما استشعر المحقق التفتزاني ما يقال حيث جرد عن معنى الوحده وصحبه حرف الاستغراق دل على متعدد فمقتضاه ان يجوز وصفه بنعت الجمع مع انه ممنوع اجاب عنه بان امتناع وصفه بنعت الجمع للمحافظة على التشاكل اللفظي وهو عين ما قاله المص في الجواب عن دليل الامام ونظر في كلامه بعض من كتب عليه بان ذالك الاسم مفرد في اللفظ وجمع في المعنى وما هو كذالك يجوز فيه مرعاة اللفظ والمعنى بل مراعاة المعنى اولى بمقتضى القياس ومنه قوله تعلى او الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء فالمحافظة على التشاكل اللفظي لا تفيد الامتناع هذا كلامه والذي عليه المحققون في الاية ان وصف الطفل بوصف الجمع ليس ذلك لمراعاة معناه كما جنح اليه هذا المعترض بل لكون الطفل في الاصل مصدر ايقع على القليل والكثير وكون المراد به هو الكثير هنا بقرينة وصفه بالجمع وممن صرح بهذا ناصر الدين البيضاوي في تفسير هاته الاية من سورة النور وصرح بذلك قبل في سورة الحج عند قوله تعلى ثم يخرجكم طفلا فاعرب طفلا حالا مع كون ذي الحال جمعا ووجهه بثلاثة اوجه حيث قال وطفلا حال اجريت على تاويل كل واحد والدلالة على الجنس اولى لانه في الاصل مصدر اه وممن قال بانه مصدر المبرد والطبري وقد يجاب على اصل دليل الامام بان عدم صحة نعت المفرد بنعت الجمع دليل على قوله ليس للعموم اذ لو كان للعموم لصح نعته بنعت الجمع بان يقال عدم صحة نعته بنعت الجمع لان معناه كل فرد لا مجموع الافراد ولا يصح نعته بالجمع الا اذا كان معناه مجموع الافراد وهذا الجواب هو الموافق لما صرح به المص سابقا وسيصرح به في الفصل بعد هذا من ان مدلول العام كليه لا كل وبهذا الجواب

البعض والرابع حسن الاستثناء فهذه مطردة في جميع صور النزاع « تنبيه النكرة في سياق النفي يستثنى منها صورتان احداهما لا رجل في الدار بالرفع فان المنقول عن العلماء انها لا تعم وهي تبطل على الحنفية ما ادعوه من ان النكرة انما عمت لضرورة نفي المشترك وعند غيرهم عمت لانها موضوعة لغة لاثبات الساب لكل واحد من افرادها وثانيتهما ساب الحكم عن العمومات نحو ليس كل بيع حلالا فانه نكرة في سياق النفي ولا يعم لانه ساب للحكم عن العموم لا حكم بالساب على العموم تقدم التنبيه على هاتين الصورتين عند ذكر النكرة في النفي وقالت الحنفية بالعموم بطريق الالتزام لانه يلزم من نفي الامر الكلي نفي افراده وجزئياته ونحن نقول النفي حصل في الانواع والافراد مطابقة وان العرب وضعت النكرة في سياق النفي للقضاء بالحكم على كل فرد فرد حتى لا يبقى فرد لا لانها للقضاء بالنفي على المشترك

خاصة ويدل على مذهبنا قول النحاة ان ذلك جواب لقول القائل هل من رجل في الدار فكان الاصل ان يقال لا من رجل في الدار مع اثبات من غير ان العرب حذفتها تخفيفا وابقت معناها وهو سبب البناء لاجل تضمن الكلام معنى المبني وهو من . واذا تقرر ان لفظة من هي في اصل الكلام وهي سبب البناء ومن لا تدخل الا للتبعيض والتبعيض لا يتاتى في ذلك الامر الكلي بل في الافراد فيكون النافي انما نفي الافراد وهو المطلوب واما ما ذكرته من ان النكرة المرفوعة تبطل مذهبهم فليس كذلك لان قولنا لا رجل في الدار بالرفع معناه نفي مفهوم

الرجولية بوصف الوحدة فما دخل النفي على المشترك من حيث هو مشترك بل على ما هو اخص منه ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فما نفي الاعم الذي يلزم من نفيه نفي افراده . نعم لو كان هذا الكلام نفيا للمشترك من حيث هو مشترك ولم تنتف الافراد لزم الاشتراك لكن ذلك محال فان نفي المشترك يلزم منه نفي الافراد قطعا (فائدة النكرة في سياق النفي تعم سواء دخل النفي عليها نحو لا رجل في الدار اودخل على ما هو متعلق بها نحو ما جاءني احد . تقدم ايضا التنبيه على هذا الموضع والفرق بين الفاعل والمفعول وغيرهما (الفصل الثاني في مدلوله وهو كل واحد واحد لا الكل من حيث هو كل فهو كلية لا كل والا لتعذر الاستدلال به حالة النهي او النفي) هذه الالفاظ ثلاثة الكلي والكل والكلية فالكلي هو القدر المشترك بين الافراد واللفظ الدال عليه يسمى مطلقا فهو مدلول المطلق يصدق بفرد واحد في سياق الثبوت نحو رجل والكل هو المجموع بحيث لا يبقى فرد فالحكم يكون ثابتا لمجموع الافراد ولا يتناول الافراد بعينها في سياق النفي بل يتعين نفي المجموع بفرد لا بعينه ولا يلزم نفي جميع الافراد وهذا وضع له اسماء الاعداد وكل لفظ موضوع لنوع مركب من الجنس والفصل فاذا قلنا ليس عنده عشرة لا يلزم نفي جميع افرادها فجاز ان يكون عنده تسعة او ليس عنده انسان جاز ان يكون عنده حيوان ليس بانسان بخلاف الثبوت نحو عنده عشرة او انسان فانه يدل على ثبوت التسعة وغيرها من اجزاء العشرة بالتضمن وعلى ثبوت الناطق والحيوان بالتضمن والكلية هي ثبوت الحكم لكل واحد بحيث لا يبقى واحد ويكون الحكم ثابتا للكل بطريق الالتزام وهذا كصيغ العموم كلها فاذا قلنا كل انسان يشبعه رغيفان غالبا صدق باعتبار الكلية دون الكل او كل رجل يشيل الصخرة العظيمة صدق باعتبار الكل دون الكلية فلو كان مدلول العموم كلا لما لزم ثبوت حكمه لفرد معين من افراده اذا كان في سياق النفي او النهي لانه لا يلزم من النهي عن المجموع الا ترك ذلك المجموع

ايضا يجاب عن المنافاة بين الاستغراق وافراد الاسم فمنع المنافاة بين الوحدة وكل فرد لان الوحدة التي هي عدم اعتبار ضم شيء الى ذلك المفرد لا تنافي كل فرد بل هو متصف بها ولا يتاتى التنافي الا لو كان معنى المفرد الداخلة عليه اداة الاستغراق مجموع الافراد لاعتبار ضم شيء الفرد وهو فرد ثان وثالث والى جواب التنافي بهذا اشار الخطيب بقوله او لانه بمعنى كل فرد لا مجموع الافراد ولهذا امتنع وصفه بنعت الجمع اه (قوله ويدل على مذهبنا قول النحاة الخ) قد جلب المص في العقد المنظوم اربعة ادلة على مذهبه اقتصر على رابعها هنا ونص كلامه الرابع قال النحاة قولنا لا رجل في الدار جواب لمن قال هل من رجل في الدار وكان الاصل في الجواب ان يقول لا من رجل في الدار فيدخل لفظ النفي على ما كان في لفظ المستفهم ولما حذفت من وهي مرادة تضمن الكلام معنى المبني وهو من فيبقى الاسم معها لذلك وهذا الكلام من النحاة يقتضي ان من في الكلام ومن لا تدخل الا فيما يقبل التبعيض والحقيقة الكلية ليس فيها كثرة افراد حتى تتبعض فيتعين حينئذ ان من انما تدخل على افراد هذه الحقيقة وتلك الافراد هي المقصودة بالجواب فيكون قول العرب لا رجل في الدار مقصوده الافراد لا الحقيقة الكلية وهو المطلوب فثبت بهذه الوجوه ان الحق في هذه المسئلة مع الجمهور دون الحنفية اه

الكلام على الفصل الثاني في مدلول العام

قد تقدم لنا تحرير مدلول العام وانه كل لا كلية وذكر الحق في دلالته وانه يدل بالتضمن عند استشكال المص لدلالته في الفصل الرابع في اقسام الدلالة ولتعريفه عند ذكر تعريفه وان المص لما لم يتبين له مدلوله اشكلت

من حيث هو ذلك المجموع وذلك يكفي في تحققه جزء منه لكن العام هو الذي يقتضي ثبوت حكمه لكل فرد منه في النفي والنهي وذلك انما يتحقق اذا كان مسماه كلية لا كلا . (وتندرج العبيد عندنا وعند الشافعية في صيغة الناس والذين آمنوا) قال القاضي عبد الوهاب على اندراجهم جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية وغيرهم وقال بعض متاخري الشافعية لا يندرجون لنا انهم يصدق عليهم انهم من الناس والذين آمنوا لانهم من بني آدم وقد آمنوا فيكونون ناسا وموءمنين حجة المخالف قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء والامة لا يلزمها ذلك وآية الجمعة لا تتناولهم والاصل عدم التخصيص فلو تناولتهم هذه النصوص لزم دخول التخصيص فيها ولان الله تعالى اذا ارادهم بالحكم افردهم بالذكر فلو كان الخطاب يتناولهم لزم التكرار كقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم والجواب عن الاول ان وجود المسمى ولا يتناوله الاسم ايضا خلاف الاصل وهم ناس وموءمنون والتخصيص اولى من اعتقاد ان الاسم لا يتناول مسماه فان التخصيص كثير وهذا لا يوجد في اللغة وعن الثاني ان قوله تعالى وانكحوا ضمير والضمير لا عموم فيه لغة وانما يعلم المراد به من دليل من خارج واذا قال السيد لعبيده اخرجوا لا يعلم انهم كل عبيده او بعضهم الا بدليل يدل على ان الواقف عنده في ذلك الوقت هل الكل او البعض وكذلك

عليه دلالته وتعريفه فارجع اليه فلا اعادة (قوله ويندرج العبيد الخ) بعد اتفاقهم على ان هاته الصيغة تعم العبيد اختلفوا هل تعمهم شرعا على اقوال ويدل على تخصيص الخلاف بالشرع قول عضد الدين في شرح المختصر خطاب الشارع بالاحكام بصيغة تتناول العبيد لغة مثل يا ايها الناس هل تتناول العبيد شرعا حتى يعمهم الحكم اولا وجملة الاقوال في المسئلة ثلاثة الاول انه يتناولهم شرعا تناولهم لغة وبه قال اكثر المالكية والشافعية والحنفية واستدل لهذا القول بان العبد من الناس لغة قطعا والاصل عدم النقل وكونه عبدا لا يصلح مانعا لذالك الثاني انه لا يتناول العبيد بل يختص بالاحرار واليه ذهب بعض المالكية وبعض متاخري الشافعية قال الغزالي وهذا هوس وقولهم لانهم مملوكون للادمي بتمليك الله تعلى فلا يتناولهم الا خطاب خاص بهم خطا لانهم لم يخرجوا عن اكثر التكاليف وخروجهم عن بعضها كخروج المريض والمسافر وذالك لا يوجب رفع العموم فلا يجوز اخراجه الا بدليل خاص الثالث وبه قال الرازي من الحنفية ان كان لحق الله اندرجوا وان كان لحق ءادمي لم يندرجوا ونقل في شرح العضد لصاحب هذا القول ادلة الاول قد ثبت بالاجماع صرف منافع العبد الى سيده فلو كلف بالخطاب لكان صرفا لمنافعه الى غير سيده وذالك تناقض فيتبع الاجماع ويترك الظاهر الجواب لا نسلم صرف منافعه الى سيده عموما بل قد استثني من ذلك وقت تضايق العبادات حتى لو امر السيد في ءاخر وقت الظهر حين تضايق عليه الصلاة لعدم صرف منفعته في ذالك الوقت الى السيد واذا ثبت هذا فالتعبد بالعبادة ليس مناقضا لقولهم بصرف منافعه الى السيد الا في وقت تضايق العبادة فاندفع ما ذكرتم واختار الابياري في شرح البرهان من الخلاف اندراجهم ثم قال نعم ان اقتضى الظاهر اندراجا واقتضت سلطة الملك عدمه نظر الترجيح فقد يقوى الاندراج كما في الصلاة والصوم وقد يترجح الاخراج كالجهاد والحج وقد تتعارض الجهات فيجري الخلاف كما في صلاة الجمعة فقد اختلف العلماء هل على العبد جمعه ام لا قال واختلف فيه قول مالك ايضا ومما اختلف فيه العلماء اقراره بما يتعلق ببدنه (قوله وقال بعض متاخري الشافعية لا يندرجون الخ) قال حجة الاسلام الغزالي

في المستصفى مسئلة ما ورد من الخطاب مضافا الى الناس والمومنين يدخل تحته العبد كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وامثاله وقال قوم لايدخل تحته لانه مملوك الادمي بتمليك الله تعلى له فلا يتناوله الا خطاب خاص بـه وهذا هوس لانه لم يخرج عن اكثر التكاليف وخروجه عن بعضها كخروج المريض والحائض والمسافر وذالك لا يوجب رفع العموم فلا يجوز اخراجـه الا لدليل خاص اه (قوله ويندرج النبي الخ) تحرير المسالة على ما قاله العضد ان ما ورد على لسان الرسول صلى عليه وسلم من العمومات المتناولة لغة هل تعم الرسول عليه السلام او كونه واردا بلسانه يمنع دخوله فيها مثاله قوله تعلى ياايها الذين امنوا ياايها الناس فالاكثر على انه يشمل الرسول مطلقا وقيل لا يشمله مطلقا وقال الحليمي مفصلا ان كان مامورا في اوله بالقول للامه نحو قل يا ايها الناس لم يشمله والا شمله لنا انه ممن يتناوله اللفظ لغة فوجب الدخول فيه عند التركيب ولنا ايضا ان الصحابة رضي الله عنهم فهموا دخوله عليه السلام فيها ولذالك اذا لم يفعل بمقتضاه سالوه عن الموجب وذكر موجب التخصيص وذلك منه تقريره لدخوله فيها كما علل في صوم الوصال بعد نفيه عنه باني ابيت عند ربي وفي عدم فسخ العمرة بعد امره باني قلدت هديا قالوا واستند المخالف لدليلين الاول انه صلى الله عليه وسلم آمر ومبلغ فان كان آمرا فلا يكون مامورا لان الواحد بالخطاب الواحد لايكون آمرا ومامورا معا وان كان مبلغا فلايكون مبلغا اليه لمثل ذلك لايقال قد يكون آمرا ومامورا من جهتين لانا نقول الامر اعلى رتبة من المامور ولابد من المغايرة والجواب لا نسلم انه آمر ومبلغ بل الامر هو الله تعالى والمبلغ هو جبريل عليه السلام وهو حاك لتبليغ جبريل ما هو داخل فيه اه المراد منه مع زيادة ونقص وقد ذكر الجلال المحلي دليل هذا القول دون جوابه قال في الايات ولعله لاشكال اطلاق نفي التبليغ عليه صلى الله عليه وسلم

ضمير الغائب لا يعلم الا من قبل الظاهر المفسر له واما المضمر من حيث هو مضمر فلا عموم فيه لغة فلما لم يكن علما لم يتعين تناوله للعبيد والاماء فلذلك ذكرهم الله تعالى وينبني على الخلاف صحة الاستدلال بنصوص التكاليف على ثبوتها في حقهم حيث يقع النزاع فيها بين العلماء . (ويندرج النبي صلى الله عليه وسلم في العموم عندنا وعند الشافعية وقيل علو منصبه يابى ذلك وقال الصيرفي ان صدر الخطاب بالامر بالتبليغ لم يتناوله والا تناوله) جرت عوائد الملوك انهم لا يخاطبون خاصتهم بخطاب يعم العامة معهم بل يخصونهم بخطاب خاص فمن لاحظ هذه القاعدة قال بعدم الاندراج ومن لاحظ وجود مسمى اللفظ قال بالاندراج . واجاب عن الاول بان وزير الملك وقائد جيشه يكون في العظمة وصفات الكمال مقاربا للملك وربما كان اكمل منه فلذلك قبح اندراجهم مع العامة في الخطاب وتعين سلوك الادب معهم واما خواص الله تعالى وان عظمت اقدارهم غاية العظمة فهم كالعدم بالنسبة الى الله تعالى ومواهبه وجميع ماهم فيه عطاء الله تعالى ومواهبه وليس لهم من ذواتهم الا العجز الصرف والحاجة والعدم والفناء والتغير والزوال والله تعالى في غاية العظمة والكمال من جميع الجهات في ذاته وصفاته غني عن غيره على الاطلاق فبعدت النسبة غاية البعد بل النسبة منقطعة بالضرورة فلذلك لم يلزم في حق الله تعالى مع خاصته ما يلزم في احوال الملوك واما الفرق بين الامر بالتبليغ وغيره فلان الظاهر

(قوله وكذلك يندرج المخاطب في العموم الخ) حاصل المسالة انهم اختلفوافي المخاطب بكسر الطاء اذا خاطب المكلفين بخطاب يتناوله عموم متعلق خطابه لغة هل يدخل في خطابه والمراد بقولهم المخاطب هل يدخل في خطابه ما نقله شيخ الاسلام عن بعضهم ان المتكلم بكلام يصلح شموله هل يدخل فيه ام لا سواء كان ثم خطاب ام لا لان المستفيد له بمنزلة المخاطب وافادة المتكلم له ذلك بمنزلة الخطاب ليصح التمثيل بقوله تعلى والله بكل شيء عليم ولا خطاب فيه والمذاهب في المسالة ثلاثة الاول يدخل مطلقا سواء كان خبرا نحو قوله عليه الصلاة والسلام لايدخل احدكم الجنة بعمله او امرا او نهيا نحو من احسن اليك فاكرمه او فلا تهنه وبه قال حجة الاسلام الغزالي ونسبه في المحصول للاكثرين وهو الذي ارتضاه الشهاب المصنف والثاني لايدخل نظرا لقرينة كونه مخاطبا واليه مال الابياري قال لتفريق اهل اللغة بين ضمائر الغيبة والحضور وهو الذي صححه النووي في كتاب الطلاق من الروضة الثالث التفصيل بين الخبر فيدخل تحته والامر فلا وهو اختيار ابي الخطاب من الحنابلة قال والفرق بينهما ان الامر استدعاء الفعل على جهة الاستعلاء فلو دخل المتكلم تحت ما يامر به غيره لكان مستدعيا من نفسه ومستعليا عليها وهو محال وهو مبني على اشتراط العلو وقد علمت سابقا انه لا يشترط والى هذا مال الجلال السبكي متابعا للامام الرازي قال الموضح ومن فروع هاته المسالة اذا قال الامام للجيش من قتل قتيلا فله سلبه هل يدخل في ذلك ام لا اما ان قال منكم فلا خلاف في عدم دخوله له

(قوله المخاطب بكسر الطاء الخ) واما المخاطب بفتح الطاء فهل يدخل في خطابه ام لا قال الموضح الذي يقتضيه النظر والذي يدل عليه كلام الاصوليين انه ان كان اللفظ يتناوله لغة فيدخل في عموم الخطاب اعمالا لمقتضى اللفظ ونص اهل المذهب على ان المراة اذا قالت لوليها زوجني ممن احببت ان له ان يزوجها من نفسه اذا اعلمها وذكر المقري عن المذهب ايضا ان الوكيل داخل في الخطاب الذي يتناوله وانما منع من البيع من نفسه بالعرف (قوله والصحيح عندنا اندراج النساء في خطاب التذكير الخ)

في الخطاب الذي يبلغه لغيره انه لا يندرج فيه لغة كقوله تعالى قل للمومنين يغضوا من ابصارهم ونحو ذلك فهذا لا يتناوله من حيث اللغة بل بدليل منفصل او يقال هو مامور بان يقول لنفسه ايضا لانه من جملة المومنين (• وكذلك يندرج المخاطب في العموم الذي يتناوله لان شمول اللفظ يقتضي جميع ذلك) المراد المخاطب بكسر الطاء الذي هو فاعل الخطاب فاذا قال من دخل داري فامراته طالق هل يندرج هو فاذا دخل طلقت امراته اولا يندرج فلا تطلق امراته ويبطل لفظه بالكلية في مثل هذا المثال لانه ليس له التصرف في طلاق امراة غيره وكذلك في العتق (• والصحيح عندنا اندراج النساء في خطاب التذكير قاله القاضي عبد الوهاب وقال الامام فخر الدين ان اختص الجمع بالذكور لا يتناول الاناث وبالعكس كشواكر وشكر وان لم يختص كصيغة من تناولها قال وقيل لا يتناولهما وان لم يكن مختصا فان كان مميزا بعلامة الاناث لم يتناول الذكور كمسلمات وان تميز بعلامة الذكور كمسلمين لا يتناول الاناث وقيل يتناولهن اما اطلاق القاضي فبناء على ان النساء مثل الرجال في الاحكام الا ما دل الدليل على تخصيصه والتحقيق ما قاله الامام فان البحث في التناول انما هو بحسب دلالة اللفظ لغة وذلك ينبغي ان يوءخذ

قال المص في العقد المنظوم اطلق القاضي عبد الوهاب المالكي في كتابه الافاده القول بان خطاب التذكير يتناول النساء وفصل الامام فخر الدين في المحصول فقال ان اختص الجمع بالذكور كالرجال اواختص بالموءنث كالنساء فهذا لا يتناول فيه اللفظ المختص الاخر وان لم يختص وهو على قسمين احدهما ان لا يتبين فيه تذكير ولا تانيث كلفظ من فهذا يتناول الرجال والنساء ومنهم من انكر تناوله للنساء ثم قال وان تبين فيه علامة تذكير او تانيث اختص كلفظ الفعل فانك تقول فيه قام ثم تخصصه بالتانيث فتقول قامت فلا يتناول الذكور او قاموا ولا يتناول النساء وهذا التفصيل حسن ثم قال واتفقوا في هذا القسم على ان خطاب الاناث لا يتناول الذكور واختلفوا في ان خطاب الذكور هل يتناول الاناث ام لاقالوا الحق انه لا يتناوله لان الجمع تضعيف الواحد وقولنا قام الذي ليس تضعيفا لا يتناول الموءنث اتفاقا فقولنا قاموا الذي هو تضعيف الواحد لا يتناول الموءنث اه وقال العلامة سعدالدين في شرح المختصر العضدي في تحرير المعنى المتنازع فيه ما نصه يعني ان الصيغة التي يصح اطلاقها على الذكور خاصة قد تكون موضوعة بحسب المادة للذكور خاصة مثل الرجال ولا نزاع في انها لا تتناول النساء وقد تكون موضوعة لما هو اعم مثل الناس وما ومن ولا نزاع في انها تتناول النساء وقد تكون بحسب المادة موضوعة لهما وبحسب الصيغة للذكور خاصة وهذا هو المعنى المتنازع فيه وحاصله ان تغليب الذكور على الاناث والقصد اليها ظاهر او مبني على قيام القرينة اه وحاصله ان جعل المتنازع فيه نحو صوام وقوام من جموع التكسير الموضوعة بحسب المادة لهما والمختصة بحسب الصيغة بالذكور بخلاف صوم وقوم فانه لا يخص مذكرا قال في الخلاصة

وفعل لفاعل وفاعله وصفين نحو عاذل وعاذله
ومثله الفعال فيما ذكرا الخ

وصور المسالة الجلال السبكي في جمع الجوامع بجمع المذكر السالم حيث قال والاصح ان جمع المذكر السالم لا يدخل فيه النساء ظاهر قال الزركشي في شرحه ووقع في بعض النسخ وكذا المكسر وضميرهما وهو استدراك على

من اللغة لا من الشريعة وقاعدة العرب ان فواعل جمع فاعلة المؤنثة ولا يكون جمع المذكر نحو صاحبة وصواحب وكافرة وكوافر قال الله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر وقال عليه الصلاة والسلام لعائشة وحفصة رضي الله عنهما انكن لانتن صواحبات يوسف ٠٠ قال ايمة اللغة وقد شذ من ذلك فارس وفوارس وهالك وهوالك واما فُعُل جمع فعول نحو شكر جمع شكور وصبور وصبر فانه للمذكر فان مفعولا اصله للمذكر فلا يتناول فواعل الذكور ولا فُعُل الاناث لغة وغير المختص نحو فعائل مثل قبيلة وقبائل للمؤنث ومقتل ومقاتل للمذكر يصلح للامرين فلما صلح لهما ولام التعريف تقتضي العموم في كل ما يصلح اللفظ له فيعم في الجميع واما جمع السلامة بالالف والتاء فيختص بالمؤنث نحو هندات ومسلمات وعرفات فلا يتناول المذكر لان التاء فيه علامة التانيث

ولذلك حذفت التاء الكائنة في المفرد لئلا يجتمع علامتا تانيث هذا نقل النحاة وكذلك قالوا ان جمع السلامة بالواو والنون او بالياء والنون نحو مسلمون ومسلمين خاص بالذكور وان الواو فيه علامة للرفع والجمع والتذكير فلا يتناول المؤنث احتج من قال بان جمع السلامة بالواو والنون او الياء والنون يتناول المؤنث بان النحاة قالوا بان عادة العرب اذا قصدت الجمع من المذكر والمؤنث قالوا للكل بصيغة المذكر فيقولون زيد والهندات خرجوا فياتون بالواو التي هي علامة التذكير لان زيدا من جملتهن وجوابهم ان هذا تناول طرا عن ارادة المتكلم وكلامنا في تناول من جهة الوضع اللغوي فلا حجة فيه (فائدة) قال الاصوليون من وما في الاستفهام للعموم فاذا قلنا من في الدار حسن الجواب بقولنا زيد واجمعوا على انه جواب مطابق والعموم كيف ينطبق عليه زيد فانطباق زيد يقتضي ان الصيغة ليست للعموم وكذلك ما عندك فتقول درهم وهذا سؤال مشكل جليل والجواب عنه عسير وجوابه ان العموم انما هو باعتبار حكم الاستفهام لا باعتبار الكون في الدار والاستفهام عم جميع الرتب

تصويرهم المسالة بالجمع السالم فان المكسر كذلك ولم ار لهم تصريحا بذلك ثم رايت في بعض المسودات ان جمع التكسير لا خلاف في عدم الدخول فيه ويشهد له الوقف على بني زيد فانه لا يدخل فيه البنات نعم ان دلت قرينة على الدخول دخلن على الاصح كما لو وقف على بني تميم اوهاشم فان القصد الجهة اه (قوله وقاعدة العرب ان فواعل الخ) قال في الخلاصة

فواعل لفوعل وفاعل ... وفاعلاء مع نحو كاهل
وحايض وصاهل وفاعله ... وشذ في الفارس مع ماماثله

(قوله وقد شذ الخ) اي جمع فاعل لما كان صفة لمذكر عاقل على فواعل (قوله واما فعل نحو شكر الخ) اي بضم الفاء والعين فيطرد في نوعين الاول اشار اليه في الخلاصة بقوله وفعل لاسم رباعي بمد الخ والثاني وصف على فعول لا بمعنى مفعول اي نحو طبور وصبر فان كان بمعنى مفعول لم يجمع على فعل نحو ركوب (قوله فعايل مثل قبيلة وقبائل الخ) قد تقرر ان فعائل من جموع الكثرة يطرد في كل رباعي موءنث بمدة قبل اخره مختوما بالتاء نحو سحابة وسحائب او مجردا منها نحو شمال وشمائل ويشترط في المجرد من التاء ان يكون موءنثا فلو كان مذكرا لم يجمع على فعائل الا نادرا نحو سماء بمعنى المطر وسمائي والى ما فصلناه اشار في الخلاصة بقوله

وبفعائل اجمعن فعاله ... وشبهه ذاتاء او مزاله

وكان المستفهم قال اني اسالك عن كل احد يتصور ان يكون في الدار لا اخص بسوءالي عددا دون عدد ولا نوعا دون نوع والواقع من ذلك قد يكون فردا او اكثر اولا يكون في الدار احد وكذلك يقول المجيب ليس في الدار احد فالعموم ليس باعتبار الوقوع بل باعتبار الاستفهام وشموله لجميع المراتب المتوهمة من تلك المادة ونظير هذا ان الله تعالى اذا قال اقتلوا المشركين فلم نجد في الارض الا مشركا واحدا فقتلناه فانا نكون قائمين بما توجه علينا من حكم ذلك العموم مع ان الواحد ليس بعموم ما ذلك الا ان الوقوع غير وجوب القتل فالعموم انما هو باعتبار ان الله تعالى اوجب قتل كل من يتوهم وجوده في العالم من المشركين فهذا هو العام ٠ واما الواقع من ذلك فقد يكون واحدا او اكثر او لا يوجد مشرك البتة وذلك لا يقدح في العموم ولا في حكمه فما به حصل العموم غير ما به

(قوله مطلقة في الازمنة الخ) سيفصل المص هذا الكلام في انفصل بعد هذا عند الكلام على تخصيص السنة بالسنة وسنذكر المنفصل فيه بين المحققين من انعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع (قوله في قول العلماء الخ) المعروف نقل هاته عن حبر هذه الامة سيدنا عبد الله ابن عباس وفي هذا النقل كلام واستشكال للشيخ جمال الدين ابن هشام يجب نشره في هذا المقام فاقول قرر العلامة ابن هشام في معنيه محصلا لما قرره في مبحث نعم من كون نعم تصديق للمخبر ووعدواعلام وانها تقرر ما قبلها اثباتا او نفيا وبلى لابطال النفي ولا لابطال الايجاب ما نصه والحاصل ان بلى لا تاتي الا بعد نفي اي وتفيد الايجاب وان لا لا تاتي الابعد ايجاب ونظيره منفيا وان نعم تاتي بعدهما فتقررهما وتفصيل ذلك انك اذا قلت قام زيدا واقام زيد فتصديقه نعم وتكذيبه لا ويمتنع دخول بلى واذا قلت لم يقم زيد فتصديقه نعم وتكذيبه بلى ومثله الم يقم زيد فتصديقه نعم وتكذيبه بلى وهذا اذا كان الاستفهام على حقيقته فيكون جوابه كجواب النفي المجردواما اذا كان الاستفهام مرادا به التقريربما بعد النفي لابالنفي فالاكثر انه يجاب بما يجاب به النفي مراعاة للفظه فحينئذ يجاب ببلى لا بنعم ليحصل الاقرار بما بعد النفي ويجوز عند امن اللبس ان يجاب بما يجاب به الايجاب مراعاة لمعناه فان معناه ايجاب ولهذا كان معنى الم نشرح شرحنا وكانت بيت زهير

الستم خير من ركب المطايا وانـدى العالمين بطون راح

امدح بيت قالته العرب لان معناه اتتم خير من ركب المطايا واتتم اندى ولكون المعنى على الايجاب لم يصح ان يقع بعد احد ولا الاستثناء المفرغ فلا يقال اليس احد في الدار ولا اليس في الدار الا زيد وعلى جواز ايجاب النفي المسبوق بالاستفهام التقريري بما يجاب به الايجاب اذا امن اللبس مراعاة للمعنى جاء قول الانصار رضي الله عنهم للنبي صلى الله عليهوسلم وقد قال لهم الستم ترون لهم ذلك فقالوا نعم اي نرى لهم ذلك فقد اجابوا النفي المسبوق بالاستفهام التقريري بما يجاب به الايجاب وهو نعم نظرا للمعنى

يخرج عن عهدة العموم . (فائدة) صيغ العموم وان كانت عامة في الاشخاص فهي مطلقة في الازمنة والبقاع والاحوال والمتعلقات فهذه الاربعة لا عموم فيها من جهة ثبوت العموم في غيرها حتى يوجد لفظ يقتضي العموم فيها نحو لا صومن مر الايام ولاصلين في جميع البقاع ولا عصيت الله في جميع الاحوال ولانتغلن بتحصيل جميع المعلومات فاذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين فهذا عام في جميع افراد المشركين مطلق في الازمنة والبقاع والاحوال والمتعلقات فيقتضي النص قتل كل مشرك في زمان ما وفي مكان ما وفي حال ما وقد اشرك بشيء ما ولا يدل اللفظ على خصوص يوم السبت ولا مدينة معينة من مدائن المشركين ولا ان ذلك المشرك طويل او قصير ولا ان شركه وقع بالصنم او بالكوكب بل اللفظ مطلق في هذه الاربعة (فائدة) من في الاستفهام للعموم وكل ايضا اذا كانت في الاستفهام للعموم فقولنا من في الدار مثل قولنا اكل الرجال في الدار فاستويا في العموم واختلفا في امور كثيرة منها ان كلا تجاب بنعم او بلى اولا ولا كذلك من فتقول لمن قال اكل الرجال في الدار نعم اولا ولا تقول لمن قال لك من في الدار نعم اولا وسبب الفرق وسره ان نعم وبلى ولا اجوبة موضوعة في لسان العرب للجواب عن التصديقات الخبرية فنعم للموافقة في النفي او الايجاب ولا لمخالفة الايجاب . وبلى لمخالفة النفي فمن قال قام زيد واردت موافقته قلت نعم او مخالفته قلت لا ومن قال الم تقم واردت موافقته قلت نعم او مخالفته قلت بلى وهو السرفي قول العلماء لو قالت ذرية آدم في قوله

تعالى الست بربكم نعم كفروا بسبب ان ليس للسلب فالاستفهام وقع عن السلب فلو قالوا نعم كانوا قد قرروا عدم الربوبية وهو كفر لكن قالوا بلى فكانوا نافين لذلك النفي فكانوا مثبتين للربوبية وهو الحق اذا تقرر ان هذه الحروف لا تستعمل الا في جواب التصديق فقول القائل اكل الرجال في الدار سوءال عن تصديق

يحسن جوابه بنعم اولا ومن في الدار سوءال عن تصور كانه قال صور لي الحقيقة الكائنة في الدار من هي فلا يسعه ان يقول الا زيد ونحوه ولم يساله عن تصديق حتى يجاويه بجواب التصديق وبهذا يظهر لك ان العموم تارة يكون في التصور وتارة يكون في التصديق وتارة يكون في متعلق التصديق نحو اكرمت الرجال او النهي نحو لا تشتم الرجال فهو اعم من هذه الاقسام كلها فقولنا من في الدار طلب تصور الحقيقة الكائنة في الدار ان كانت وجدت وعم الاستفهام في جميع رتبها وقولنا اكل الرجال في الدار هو سوءال عن قول القائل كل الرجال في الدار هل هو صادق او كاذب فان قلت انت نعم فقد صدق كل الرجال في الدار اولا فقد كذب المخبر الاول الذي سئل عن خبره . فان قلت من عندك تصديق بالضرورة لان من مبتدا وعندك خبره باجماع النحاة ولذلك حسن السكوت عليه فينبغي ان يحسن فيه نعم اولا كما تقدم قلت مسلم هو تصديق لكن التصديق له حالتان تارة يكون التصديق من جهة المخبر وتارة لا يكون فمن الاول قولنا الله ربنا ومحمد نبينا ومن الثاني قولنا قول الكافر العالم قديم خطا فالعالم قديم تصديق لكن التصديق فيه ليس لنا بل للكافر فنحن اخذنا بخبره وجعلناه تصورا مبتدا واخبرنا عنه وكذلك قلنا خبر الله تعالى صدق والخبر تصديق وقد جعلناه نحن مبتدا فجرى بالنسبة الينا تصورا وهو تصديق باعتبار نسبته الى الله تعالى كذلك من عندك هو تصديق لكن المستفهم اخذه على سبيل التصور لم يجزم باسناد احد جزئيه الى الاخر فهو تصور من هذا الوجه وكذلك قولك ما الانسان ما الحيوان مبتدا وخبر ولا يحسن فيه الجواب بنعم اولا لان

وامن اللبس جاء من علمهم ان النبي عليه السلام يعلم ان مرادهم نعم اي نعلموا لهم ذلك وجاء ايضا قول جحدره

اليس الليل يجمع ام عمر وايانا فذاك بنا تداني
نعم وترى الهلال كما تراه ويعلوها النهار كما علاني

فالمعنى الليل يجمعنا مع ام عمرو وبهذا يجاب على قول سيبويه في باب النعت في مناظرة جرت بينه وبين بعض النحويين الست تقول كذا فانه لا يجد بدا من ان يقول نعم فقد اتى بنعم في جواب النفي المسبوق باستفهام تقريري مراعاة لجانب المعنى وقد وجدت فيه قرينة مزيلة للبس وهو كون القصد الزام الخصم وابن الطراوة في تخطيته لسبويه مخطىء ويستشكل القول الذي نقله العلماء عن سيدنا عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى انهم لو قالوا نعم لكان كفرا مع انهم لو قالوا نعم فيتحمل ان يكونوا اناطوا الجواب بالملفوظ فيكون كفرا ويحتمل ان يكونوا اناطوه بالمعنى فلا يكون كفرا ومن المعلوم ان المحتمل لا يوجب الردة والكفر نعم لو قالوا نعم لم يكف في الاقرار لان الله سبحانه وتعالى اوجب في الاقرار بما يتعلق بالربوبية العبارة التي لا تحتمل غير المعنى المراد من المعنى ولهذا لا يدخل في الاسلام من قال لا اله الا الله برفع الاله لا حتما له لنفي الوحدة فقط ولهذا الاستشكال في عبارة سيدنا عبد الله ابن عباس قال الشيخ ابن هشام ولعل الامام ابن عباس انما قال انهم لو قالوا نعم لم يكن اقرارا كافيا فقد نفي صدور لو قالوا نعم كفروا منه وكيف يرد على العلماء الناقلين ذلك عنه لمجرد الاحتمال العقلي وجوز الشلوبين ان يكون مراده انهم لو قالوا نعم جوابا للملفوظ به على ما هو الافصح لكان كفرا اذ الاصل تطابق الجواب والسوءال لفظا

الكلام على الفصل الثالث في المخصصات

تقدم بسط الكلام في حقيقة التخصيص في الفصل الثامن من الباب الاول في الاصطلاحات وان المنفصل عليه في تعريفه هو قصر العام على بعض افراده الغالبة والذي ذهب اليه الامام واختاره الرهوني وغيره ان المخصص في الحقيقة هو ارادة المتكلم واختلفوا في اطلاق المخصص على الدليل الدال عليها فقيل يطلق عليها مجازا وقيل حقيقة وقال القاضي عبد الوهاب الصحيح انه حقيقة في الدليل الدال على ارادة المتكلم ثم المخصص ينقسم الى قسمين متصل وهو ما لا يستقل بنفسه من اللفظ بان يقارن العام وهو خمسة اشياء الاستثناء والصفة والشرط والغاية وبدل البعض لان التاثير لا يكون الا في الممكنات لا في الواجبات وسياتي ومنفصل وهو ما يستقل بنفسه ولم يحتج في ثبوته الى ذكر اللفظ العام وهو ثلاثة الحس ودليل السمع والعقل وهو الذي ابتدا المص بتفصيله (قوله تخصيصه بالعقل الخ) التخصيص بالعقل كما ذكره الامام قسمان ضروري وذلك كاخراج القديم الواجب من عموم قوله تعلى خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير فالعقل قاض ضرورة بذالك لاستحالة كون القديم مخلوقا ومقدورا و نظري وذالك كاخراج الصبي والمجنون من ءاية الحج بناء على ان شرط التكليف العقل وقال المص في شرح المحصول بل هو تخصيص بالسمع فانا نجوز تكليف ما لا يطاق (قوله خلافا لقوم الخ) من الناس في منعهم التخصيص بالعقل قائلين ان الفرد الذي نفى العقل المحكوم به عن العام عنه لم يتناوله العام لانه لا تصح ارادته ورد بان عدم صحة الارادة انما يقتضي عدم التناول من حيث الحكم لا من حيث اللفظ والتناول من حيث اللفظ كاف في تحقيق التخصيص اي الاخراج من العام لما تقرر ان العام المخصوص عمومه مرادا تناولا لاحكما ويشهد له قول امام الحرمين فان تعلق الخصوص من ماخذ العقل غير منكر وكون اللفظ موضوعا للعموم على اصل اللسان لا خلاف فيه مع من يعترف ببطلان مذهب الواقفية وقد نقل المص في العقد المنظوم عن سيف الدين ثلاث شبه للمنكرين للتخصيص

السوءال يقع عن تصوير الانسان او الحيوان **(الفصل الثالث في مخصصاته وهي عند مالك خمسة عشر فيجوز عند مالك واصحابه تخصيصه بالعقل خلافا لقوم**

كقوله تعالى الله خالق كل شيء خصص العقل ذات الله تعالى وصفاته الخلاف محكي على هذه الصورة وعندي انه راجع الى التسمية فان خروج هذه الامور من هذا العموم لا ينازع فيه مسلم غير انه لا يسمى التخصيص الا ما كان باللفظ هذا ما يمكن ان يقال اما بقاء العموم على عمومه فلا يقوله مسلم (وبالاجماع والكتاب بالكتاب خلافا لبعض اهل الظاهر) مثال ما خصص بالاجماع قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم خرج منه الاخت من الرضاعة وغيرها من موطوآت الاباء والابناء والمخصص بالكتاب وهو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء عام في كل مطلقة خصصه قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن . احتجوا بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهو يقتضي ان البيان لا يكون الا بالسنة والتخصيص بيان فوجب ان يكون بالسنة فلا يكون الكتاب مخصصا جوابه : قوله تعالى في القرآن تبيانا لكل شيء وهو نفسه شيء فيبين نفسه وهو المطلوب (وبالقياس الجلي والخفي للكتاب والسنة المتواترة ووافقنا الشافعي وابو حنيفة والاشعري وابو الحسن البصري وخالفنا الجبائي وابو هاشم في القياس مطلقا وقال عيسى بن ابان ان خص قبله بدليل مقطوع جاز والا فلا وقال الكرخي ان خص قبله بدليل منفصل جاز والا فلا وقال ابن سريج وكثير من الشافعية يجوز بالجلي دون الخفي

بالعقل واجاب عنه فارجع اليه اذا اردت التفصيل (قوله كقوله تعلى خالق كل شيء الخ) التمثيل بالاية لما وقع التخصيص فيه بالدليل العقلي مبني على قاعدتين الاولى ان المتكلم يدخل في عموم كلامه والثاني ان لفظ الشيء يطلق على الله تعلى وفي كل من القاعدتين خلاف وقد تقدم لنا تعرض لهذا في مبحث التخصيص (قوله وعندي انه راجع الى التسمية الخ) ويشهد له قول الاستاذ ابي منصور اجمعوا على صحة دلالة العقل على خروج شيء عن حكم العموم واختلفوا في تسميته تخصيصا اه وصرح به ايضا امام الحرمين وقد درج على ذالك الامام السبكي في جمع الجوامع فقال بعد ان حكى الخلاف وهو لفظي قال الجلال المحلي في شرحه اي عائد الى اللفظ والتسمية للاتفاق على الرجوع الى العقل فيما نفي عنه حكم العام وهل يسمى نفيه لذالك تخصيصا فعندنا نعم وعندهم لا اه وقال في تشنيف المسامع وذهب جماعة الى ان الخلاف معنوي لان العام المخصوص بدليل العقل على قول من يجيز تخصيصه به يجري فيه الخلاف السابق فانه حقيقة فيه او مجاز وعلى قول من لا يجيز تخصيصه به فلا بل هو عندهم حقيقة بلا خلاف كذا قاله الصفي الهندي (قوله احتجوا الخ) في العقد احتج الخصم بقوله تبين للناس ما نزل اليهم ففوض البيان الى الرسول صلى الله عليه وسلم فيما نزل ولفظ التنزيل حيث اطلق ظاهر في القرءان فيكون بيان القرءان مفوضا له عليه السلام والتخصيص بيان فلا يقع في الكتاب الا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المطلوب (قوله وبالقياس الجلي الخ) عبارة الجلال في جمع الجوامع وبالقياس خلافا للامام مطلقا وللجبائي ان كان خفيا ولابن ابان ان لم يخص مطلقا ولقوم ان لم يكن اصله مخصصا من العموم بنص وللكرخي ان لم يخص بمنفصل وتوقف امام الحرمين والمنقول عن الجلال في شرحه المنع مطلقا وهذا التفصيل منقول عن ابن شريح (قوله وخالفنا الجبائي الخ) قال الابياري في شرح البرهان محل الخلاف في القياس المظنون اما المقطوع فيجوز به قطعا وهو ما حكم اصله مقطوع به وعلته منصوصة او مجمع عليها وهي موجودة في الفرع قطعا ولا فارق قطعا اه (قوله يجوز بالجلي دون الخفي الخ) يمكن التمثيل لهذا المذهب

بالتفصيل بمثال على سبيل الفرض للاكتفاء بمثل ذالك في التمثيل للقواعد الاصولية وذالك كما لو قيل يجوز الربا في كل شيء ثم اخرج من هذا العموم البر وقيس عليه الشعير فيجوز اخراج الشعير من عموم قولنا يجوز الربا في كل شيء فقياسه على البر لكون هذا القياس جليا قطع فيه بنفي الفارق ولو قيس على البر التفاح لم يجز اخراجه من العموم بهذا القياس لكونه خفيا لم يقطع فيه بنفي الفارق وهذا بناء على احد التقارير في الجلي والخفي التي سنذكرها بعد (قوله واختلف في الجلي والخفي الخ) قد ذكر المصنف هنا حقيقة القياس الجلي والخفي والاولى له عدم ذكره وتاخيره الى محله لكن لما كان هذا المذهب لا يتضح الا ببيانهما بينهما هنا فلنتعرض له هنا تبعا للمصنف اعلم انهم اختلفوا في حقيقة الجلي والخفي وبعضهم يزيدوالواضح على مذاهب احدها ان الجلي ما قطع فيه بنفي الفارق كالحاق البول في الاناء ثم صبه في الماء بالبول في الاناء او كان الفارق ضعيفا كالحاق الامة بالعبد في السراية والحاق العبد بالامة في الحد وفي تسمية هذا النوع قياسا خلاف والخفي ما لم يقطع فيه بنفي الفارق وذالك كقياس التفاح على القمح في حرمة الربا الثاني ان الجلي ما تقدم والخفي قياس الشبه الذي سيذكر والواضح بينهما الثالث الجلي قياس الاولى كقياس الظرب على التافيف في قوله تعلى ولا تقل لهما اف والحاق العمى بالعور في الاضحية وهذا بناء على ان دلالته قياسية وهو مذهب الشافعي وامام الحرمين والامام الرازي وقد تقدم القول في ذلك في محله والواضح المساوي كالحاق العسل بالسمن اذا وقعت فيه فاره والخفي الادون كالحاق التفاح بالبر بجامع الطعم والاقتيات الرابع وبه قال الباجي في المنهاج الجلي ما كانت علته بنص او اجماع والواضح ما ثبتت العلة فيه بظاهر والخفي ما كانت العلة فيه مستنبطة الخامس ان الجلي ما تفهم علته كما ذكره المص وقول الموضح عليه ولم اره لغير المص يرد بنقل حجة الاسلام الغزالي له في المستصفى عن بعضهم حيث قال وعن بعضهم ان الجلي مثل قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان وتعليل ذلك بما يدهش العقل عن تمام الفكر حتى يجري في الجائع والحاقن

واختلف في الجلي والخفي فقيل الجلي قياس المعنى والخفي قياس الشبه وقيل الجلي ما تفهم علته كقوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان وقيل ما ينقض القضاء بخلافه وقال الغزالي ان استويا توقفنا والا طلبنا الترجيح وتوقف القاضي ابو بكر وامام الحرمين وهذا اذا كان اصل القياس متواترا فان كان خبر واحد كان الخلاف اقوى لنا ان اقتضاء النصوص تابع للحكمة والقياس مشتمل على الحكمة فيقدم لنا ان القياس دليل شرعي والعموم دليل شرعي وقد تعارضا فاما ان يعمل بهما فيجتمع النقيضان اولا يعمل بهما فيرتفع النقيضان اويقدم العام على الخاص وهو محال لان العام دلالته على ذلك الخاص اضعف من دلالة الخاص على ذلك الخاص لجواز اطلاقه بدون ارادة ذلك الخاص والخاص لا يجوز اطلاقه بدون ارادة ذلك الخاص والاضعف لا يقدم على الاقوى فيتعين تقديم الخاص عليه وهو المطلوب . وبيانه بالمثال قوله تعالى واحل الله البيع يقتضي حل بيع الارز متفاضلا ونسيئة والقياس على البر يمنعه فان اعملناهما ابحنا التفاضل بالاية ومنعناه بالقياس فيجتمع النقيضان او الغيناهما فنلغي الحل من الاية والتحريم من القياس فيحل ولا يحل وهو ارتفاع النقيضين او الجمع بين النقيضين فان الغاء العموم يقتضي ان لا يحل والغاء القياس يقتضي ان لا يحرم وان قدمنا العموم لزم تقديم الاضعف فان العموم يجوز اطلاقه بدون ارادة الارز وقياس الارز لا يمكن ان يثبت بدون التحريم في الارز وهذه الارادة مطردة في جميع صور

اه (قوله فان القياس فرع الخ) في شرح المختصر العضدي احتج الجبائي بانه لو قام القياس على عموم الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى وانه باطل وبين الملازمة بان الخبر يجتهد فيه في امرين السند والدلالة والقياس يجتهد فيه في ستة امور حكم الاصل وعلته ووجودها فيه وخلوها عن المعارض فيه ووجودها في الفرع وخلوها عن المعارض فيه مع الامرين ان كان الاصل الخبر اه (قوله والجواب ان النص الذي هو اصل القياس الخ) **فصل هذا** الجواب حجة الاسلام في المستصفى وذلك انه بعد ان ذكر هاته الحجة قال والاعتراض من وجوه الاول ان هذا القياس هو فرع نص آخر لا فرع النص المخصوص والنص يخص تارة بنص آخر وتارة بمعقول نص آخر ولا معنى للقياس الا معقول النص وهو الذي يفهم المراد من النص والله تعالى هو الواضع لاضافة الحكم الى معنى النص لا انه مظنون كما ان العموم وتناوله للمسمى الخاص مظنون نص آخر فهما ظنان في نصين مختلفين فاذا خصصنا بقياس الارز على البر عموم قوله واحل الله البيع لم يخص الاصل بفرعه فان الارز فرع حديث البر لا فرع احلال البيع اه وعبارة الجلال المحلي في نقل دليل هذا المذهب تدل على ان من منع من التخصيص بالقياس انما قال بذلك حذرا من تقديم القياس على النص الذي هو اصل له في الجملة اي لانه ليس اصلا لهذا القياس وعلى هذا فلا يلاقي هذا الجواب الدليل (قوله فقد قطعنا بدخول المجاز فيه الخ) فيه ميل الى القول بان العام المخصوص مجاز في الباقي وهو الذي نقله ابن السبكي عن الاكثر وهو الذي رجحه المص في الفصل السادس في حكمه بعد التخصيص وان كان قول الاكثر بكونه مجازا ليس فيه هذا التفصيل وسنبسط هذا المبحث هناك (قوله فيكون حقيقة فلذا سلط القياس عليه الخ يفهم من حجته انه يرى ان العام المخصوص بمتصل هو حقيقة في الباقي والمخصوص بمنفصل مجاز فيكون واحدا من القوم الذي نقل عنهم ابن السبكي هذا التفصيل حيث قال

التخصيص على هذا التقرير احتجوا على منع القياس مطلقا بان القياس فرع النصوص وكل ما هو شرط في النصوص فهو شرط في القياس من غير عكس فلو قدم القياس على النص لزم تقديم الفرع على الاصل وتقديم ما هو اكثر مقدمات على ما هو اقل مقدمات وهو باطل فان الاقل مقدمات ارجح مما هو اكثر مقدمات وتقديم المرجوح على الراجح محال والجواب ان النص الذي هو اصل القياس غير النص المخصوص بالقياس فلم يتقدم الفرع على الاصل فحديث عبادة بن الصامت في الربا في الاشياء الستة هو اصل القياس مثلا والنص المخصص هو الاية فما قدم فرع على اصل حجة عيسى ابن ابان انه اذا خص قبل القياس بدليل مقطوع فقد قطعنا بدخول المجاز فيه فقطعنا بضعفه فجاز تسليط القياس عليه اما اذا خص بدليل مظنون فلم يقطع بضعفه اولم يدخله التخصيص البتة فلا يتسلط القياس عليه. حجة الكرخي ان التخصيص بالمخصص المتصل وهو اربعة الاستثناء والشرط والغاية والصفة وهذه امور لا يمكن استقلالها بانفسها فتعين ان تكون مع الكلام الذي دخلت عليه كلاما واحدا موضوعا لما بقي بعد التخصيص فيكون حقيقة فلا يتسلط القياس عليه لضعفه عن الحقيقة اما المخصص المنفصل فكقوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا البر بالبر الحديث ولا يمكن جعله مع الكلام المخصوص كلاما واحدا موضوعا لما بقي بعد التخصيص حتى يكون حقيقة بل يتعين ان يكون مجازا واذا كان مجازا ضعف فسلط القياس عليه . وقياس المعنى كقياس الارز على

البر بجامع الطعم والنبيذ على الخمر بجامع السكر ونحو ذلك وقياس الشبه قال القاضي وغيره هو الذي لا يكون مناسبا في ذاته ويكون مستلزما للمناسبة كقولنا في الخل انه لا يزيل النجاسة لانه مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا يجوز ان تزال به النجاسة كالدهن فقولنا لا تبنى القنطرة على جنسه ليس فيه مناسبة لكن هذا الوصف يشعر بالعلة فان عدم البناء يدل على قلته لان العادة جرت بان القناطر لا تبنى الا على المائع الكثير فمبا لا تبنى عليه قنطرة فهو غير كثير والطهارة شرع عام يقتضي اللطف بالمكلف

ان لا تشرع الا بما هو متيسر موجود في كل مكان وزمان فالقلة تناسبه حينئذ المنع فهذا هو المناسب الذي استلزمه ذلك الوصف الطردي ولا شك ان هذا قياس ضعيف بالنسبة الى قياس المعنى فلا يتعين عند هذا القائل ان يسلط على النصوص حتى ان القاضي قال قياس الشبه ليس بدليل شرعي البتة ومرادهم بقولهم ما تفهم علته اي يسبق الى الفهم من كلام الشارع ما يعين علته عند سماع اللفظ فان قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان يفهم منه ان المانع ما يشوش الفكر فيتعدى للجائع والحاقن وغيرهما بجامع ما يشوش الفكر واما قول الاخر ما ينقض القضاء بخلافه فهو تفسير يلزم منه الدور وذلك ان الفقهاء يقولون ينقض قضاء القاضي اذا خالف الاجماع او النص او القياس الجلي او القواعد فينبغي ان يكون القياس الجلي معلوما قبل النقض واذا عرف بالنقض توقف كل واحد منهما على معرفة الاخر فلزم الدور. واما قول الغزالي فتقريره ان القياس تختلف مراتبه في الظنون فالمنصوص على علته يفيد الظن اكثر من المستنبطة علته والقياس على اصل مجمع عليه اولى من القياس على اصل منصوص عليه مختلف فيه والثابت علته بالنص اولى من الثابت علته بالايماء وبالايماء اقوى من المناسبة وبالمناسبة اقوى من الطردي الى غير ذلك كما يذكر في ترجيح الاقيسة فظهر ان افادة القياس للظن تختلف رتبته في ذلك وكذلك العموم فان العموم متى كان قليل الانواع كانت افادته للظن اقوى مما كثرت انواعه فان احتمال التخصيص فيه اقل والعام من اللفظ الذي لم تجر العادة باستعماله مجازا يفيد الظن اكثر من الذي جرت العادة باستعماله مجازا والمختلف في دخول التخصيص فيه اضعف مما لم يجر الخلاف في تخصيصه بغير ذلك القياس فرتب الظنون ايضا مختلفة في العموم واذا كانت الرتبة مختلفة في القياس والعموم فاذا تعارض قياس وعموم نظرنا بين الرتبتين فان وجدنا

وفوم حقيقة ان خص بما لا يستقل اه (قوله واما قول الغزالي الخ) قد قرره في المستصفى حيث قال بعد ان قرر الخلاف في المسالة والمختار ان ما ذكروه غير بعيد فان العموم يفيد ظنا والقياس يفيد ظنا وقد يكون احدهما اقوى من الاخر في نفس المجتهد فيلزمه اتباع الاقوى والعموم تارة يضعف بان لا يظهر منه قصد التعميم ويظهر ذلك بان يكثر المخرج منه ويطرق اليه تخصيصات كثيرة كقوله واحل الله البيع فان دلالة قوله لا تبيعوا البر بالبر على تحريم الارز والتمر اظهر من دلالة هذا العموم على تحليله فقد دل الكتاب على تحريم الخمر وخصص به قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما وان ظهر منه التعليل بالاسكار فلو لم يرد خبر في تحريم كل مسكر لكان التحاق النبيذ بالخمر بقياس الاسكار اغلب على الظن من بقائه تحت عموم قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما وهذا ظاهر في عموم هذه الاية وآية احلال البيع لكثرة ما اخرج منها ولضعف قصد العموم فيها ولذلك جوزه عيسى بن ابان في امثاله دون ما بقي على العموم ولكن لا يفيد ذلك ايضا فيما بقي عاما لانا لا نشك في ان العمومات بالاضافة الى بعض المسميات تختلف في القوة لاختلافها في ظهور ارادة قصد ذلك المسمى بها فان تقابلا وجب تقديم اقوى العمومين وكذا القياسان ان تقابلا قدمنا اجلاهما واقواهما فكذا العموم والقياس اذا تقابلا فلا يبعد ان يكون قياس قوي اغلب على الظن من عموم ضعيف او عموم قوي اغلب من قياس ضعيف فيقدم الاقوى وان تعادلا فيجب التوقف كما قاله القاضي اذ ليس كون هذا عموما او كون ذلك قياسا مما يوجب ترجيحا لعينها بل لقوة دلالتها فمذهب القاضي صحيح بهذا الشرط اه (قوله وبالايماء اقوى من المناسبة الخ) مثاله ذكر الشارع في الحكم وصفا لو لم يكن علة لم يفد ذكره كقوله

الظنين في انفسنا سواء توقفنا حتى يحصل مرجح من خارج او يسقطان وان وجدنا ظن احدهما اقوى قدمنا الراجح وهذا مذهب حسن يعضده قوله عليه الصلاة والسلام امرت ان اقضي بالظاهر والله متولي السرائر واما توقف امام الحرمين والقاضي فلتعارض المدارك فهذه ستة مذاهب واما اذا كان اصل القياس ثابتا باخبار الاحاد كان المنع من التخصيص به اظهر لانه اضعف لضعف اصله (ويجوز عندنا تخصيص السنة المتواترة بمثلها وتخصيص الكتاب بالسنة المتواترة كانت قولا

او فعلا خلافا لبعض الشافعية) لنا ان الخاص والعام اذا اجتمعا فاما ان يعمل بهما اولا يعمل بهما او يقدم العام على الخاص او الخاص على العام والاقسام الثلاثة الاول باطلة فتعين الرابع وقد تقدم بسطه وتصوير هذه المسالة في السنتين والمتواترتين في زماننا عسر فان المتواتر في الاحاديث قل في زماننا او انقطع لقلة العناية برواية الحديث ولم يبق منها الا ما يفيد الظن حتى قال بعض الفقهاء ليس في السنة متواتر الا قوله عليه الصلاة والسلام الاعمال بالنيات وعند التحقيق لا نجده متواترا عندنا وابن العدد الذي يستحيل تواطئهم على الكذب في جميع الطبقات بيننا وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم غايتنا ان ترويه عن اثنين عن ثلاثة عن عشرة وهو عزيز اسنادا متصلا وهذا لا يحصل العلم فلا يكون متواترا بل تتصور هذه المسالة باعتبار الصحابة والتابعين رضي الله عنهم فان الاحاديث كانت في زمانهم متواترة اعنى كثيرا منها لقرب العهد بالمروي عنه ولشدة العناية في الرواية فيكون حكم الله تعالى كما تقدم باعتبار تلك القرون اما نحن فلا اما تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة فاما بالقول فقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية . قال الاصوليون خصص بقوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث وبقوله صلى الله عليه وسلم لا يتوارث اهل الملتين واما الفعل فخصصوا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه عليه الصلاة والسلام من رجم المحصن في قصة ماعز وغيره . وههنا سؤالان الاول ما تقدم في الحديث المتواتر وجوابه ما تقدم والثاني ان قوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث ليس بتخصيص لانه قد تقدم ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال والازمنة والبقاع والمتعلقات فيقتضي توريث كل ولد في حالة غير معينة فالذي يناقضه ان بعض الاولاد لا يرث في حالة ما فان الموجبة الكلية انما يناقضها السالبة الجزئية ولم نجد ولدا لا يرث في حالة ما بل الجميع يرثون في حالة ما ولا يلزم من كون بعض الاولاد

صلى الله عليه وسلم لايحكم احد بين اثنين وهو غضبان فتقييد المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر يدل على انه علة له والا لخلا ذكره عن الفائدة وذلك بعيد (قوله كما يذكر الخ) قد ذكره المص في الفصل الثالث في الدال على العلة من الباب السابع عشر في القياس (قوله وهذا مذهب حسن الخ) اي مذهب حجة الاسلام وهذا الذي عليه غير واحد من المحققين وقال ابن دقيق العيد انه مذهب جيد (قوله ويجوز عندنا تخصيص السنة المتواترة الخ) حاصل ما اشار اليه المص انه يجوز التخصيص بالسنة المتواترة لعموم الكتاب وللسنة المتواترة سواء كانت السنة المتواترة قولا او فعلا وقوله خلافا لبعض الشافعية يحتمل عوده لكل من الامرين كما هو ظاهر كلام غيره وان الخلاف في الجميع لكنه لم يعزه للشافعية ويحتمل عوده الى قوله او فعلا فيكون القول بعدم التخصيص في السنة الفعلية فقط كما حكاه ولي الدين وعزى الشيخ ابو حامد القول بعدم تخصيص السنة بمثلها لداود وطائفة حيث قالوا يتعارضان ولا يبنى احدهما على الاخر وقال الامدي لا اعلم خلافا في جواز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة وصرح الهندي فيه بالاجماع وحكى الفهري مثل ذلك ومنهم من حكى خلافا في السنة الفعلية (قوله ان العام في الاشخاص مطلق الخ) قد صرح بهذا غير واحد من المتاخرين كالامدي والاصفهاني في شرح المحصول قالوا الازمنة والبقاع والاحوال لا يدخلها العموم الا بصيغة وضعت لها ولا صيغة قال في تشنيف المسامع وقد شعب الشهاب القرافي هذا المبحث وظن انه يلزم من هذه القاعدة انه لا يعمل بجميع العمومات في هذا الزمان لانه قد عمل بها في زمن ما فالمطلق يخرج من عهدته بالعمل به في صورة وقد رد ذلك الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد في شرح العمدة بما

حاصله ان تخصيص الاكتفاء في المطلق بصورة بما اذا لم يخالف الاقتصار عليها مقتضى صيغة العموم فقال ان كان المطلق لا يقتضي العمل به مرة مخالفة لمقتضى صيغة العموم اكتفينا في العمل به بمرة واحدة وان كان العمل به مرة واحدة يخالف مقتضى العموم قلنا بالعموم محافظة على ما تقتضي صيغته لا من حيث ان المطلق يعم فاذا قال من دخل داري فاعطه ذوهما فمقتضى الصيغة العموم في كل ذات صدق عليها انها دخلت فاذا قال قائل هو مطلق في الازمان فاعمل به في الذوات الداخلة الدار في اول النهار فقط لانه مطلق وقد عملت به مرة ولا يلزمني ان اعمل به الاخرى لعدم عموم المطلق قلنا له كما دلت الصيغة على العموم في كل ذات دخلت الدار من جملتها الرقاب الداخلة في آخر النهار فاذا خرجت تلك الذوات فقد اخرجت ما دلت الصيغة على دخوله وهو كل ذات بغير دليل ذكر الشيخ بن دقيق العيد هذا الكلام في حديث ابي ايوب لما قدم الشام فوجد مراحيض قد بنيت قبل القبلة وقال ان ابا ايوب من اهل اللسان والشرع وقد فهم العموم في الامكنة من عموم النكرة في سياق النهي في قوله صلى الله عليه وسلم لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ولا تستدبروها اه فانت ترى كلام الشيخ تقي الدين كالتوسط فهو غير مانع لكون العام في الاشخاص مطلقا في التعلقات انما منع اطلاق الاكتفاء بالعمل بالمطلق في صورة وقيد الاكتفاء بذلك بما اذا لم يناف مقتضى صيغة العموم وحاصله يرجع الى ما اشار اليه تاج الدين في جمع الجوامع من ان عموم الاشخاص يستلزم عموم الازمنة والاحوال والبقاع وان لم يدل العموم على ذلك بالمطابقة حتى يحتاج الى صيغة فيسقط ح ما قاله الشهاب المص وغيره من ان العام في الاشخاص مطلق في المذكورات لانتفاء صيغة العموم فيها وعلى هذا الاستلزام الشيخ تقي الدين والده والامام الرازي وقال الزركشي وممن صرح به من المتقدمين الامام ابو المظفر السمعاني في القواطع في كلامه على الاستصحاب واستدل الجلال المحلي على هذا الاستلزام بقوله لانه لاغنى للاشخاص عنها اه وليس المراد بعموم الاحوال على قول من قال باستلزام العموم في الاشخاص للعموم فيها ثبوت الحكم متكررا لكل شخص بتكرر الاحوال لان تكرر الحكم مسالة اخرى

لا يرث في حالة خاصة ان لا يرثه في حالة ما فان نفي الخاص لا يلزم منه نفي العام فاذا قلنا في الدار رجل لا يناقضه ليس في الدار زيد لان رجلا بصيغة التنكير لم يتعين لزيد فلا يلزم من نفي زيد نفيه كذلك ههنا لا يلزم من نفي الارث في حالة القتل او غيره من الاحوال الخاصة نفي التوريث في حالة منكرة وكذلك يلزم ان يكون قوله تعالى اقتلوا المشركين غير مخصوص لما بالنساء فلانهن لم يندرجن في الصيغة لانها صيغة تذكير واما الصبيان فلانهم يقتلون في حالة ما وهي اذا كبروا وكذلك الرهبان يقتلون اذا قاتلوا وهي حالة ما وكذلك اهل الذمة فلا يتصور فيه تخصيص بناء على هذه القاعدة فانا لم نجد فردا من هذا العموم لا يقتل .

لا تثبت الا بدليل بل المراد ثبوت الحكم لكل شخص من غير اعتبار حال معينة بل اي حال اتفق كان الحكم ثابتا له معه مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين معناه الامر بقتل كل مشرك في اي حال كان عليه اي حال الذمة والحرابة مثلا وفي اي زمان ومكان اي في الاشهر الحرم وغيرها وفي الحرم وغيره لا في كل حال وخص منه البعض كاهل الذمة وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما ماية جلدة معناه الامر بجلد كل زان وزانية في اي حال كانا عليه وفي اي زمان ومكان كان لا في كل حال وخص من عموم الاحوال المحصن فيرجم فوجه الاستدلال ح ان الاحوال مثلا لما كانت لازمة للاشخاص وجب اعتبار اي فرد اتفق منها قال الجلال مشي الى ما يتفرع على الخلاف بين الفريقين بما خص به العام من حيث المذكورات من الاحوال وما معها على الاول اي من يقول بالاستلزام مبين للمراد بالاحوال وما معها التي اطلق عليها العام على هذا اي وهو قول الشهاب ومن تبعه من ان العام في الاشخاص مطلق في المذكورات وانت اذا نظرت الى ما قصه الشهاب المص في العقد المنظوم في الباب السابع عشر في الفرق بين المخصص والموكد والمقيد والاجنبي مما اجمله هنا في هذا المقام لم ترض بهذا الاستلزام وخلاصة ما اشار اليه ان لفظ المشركين مثلا لايدل على وجود المشركين البتة فضلا عن هيئاتهم فان الله تعالى اذا قال اجلدوا الزناة المحصنين قد لا يكون في الوجود زان محصن واذا كان لفظ العموم لا يدل على وجود افراده امتنع ان يكون دالا على احوالهم التي هي تابعة الموجود فان عدم الدلالة على المتبوع تستلزم عدم الدلالة على التابع وكذا القول في البقاع والازمان فان لفظ المشركين لا يدل على مدينة خاصة ولا على جميع مداينهم وكذا لا يدل على زمان معين فقد يوجد في ذلك الزمان دون هذا وفي هذا دون ذاك فان الدلالة ان انتفت عن اصل الوجود انتفت عن تعيين زمان الوجود ومكانه بطريق الاولى وكذلك المتعلقات وهو ما به اشركوا فلا يدل لفظ المشركين على وقوع الشرك بالكوكب او القمر او غيرهما مما يقع به الشرك بل اذا سمعنا المشركين امكن ان يكون شركهم بالاصنام او كلهم اشركوا بالكواكب او غير ذلك مما يقع به الشرك فان اللفظ اذا لم يدل على

اصل الوجود لم يدل على وجود الشرك بشيء معين لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام واذا انتفت الدلالات الثلاث بما تقدم انتفت الدلالة مطلقا وهو المطلوب بل نحن نعلم بالضرورة ان المشرك لا يقتل الا في زمان ومكان وحالة ويكون شركه واقعا بشيء من الاشياء بل يدل على قتل كل مشرك في مطلق الحال والزمان والمكان والمتعلق لان هذه المطلقات من لوازم القتل ووقوعه فيكون اللفظ دالا عليها بطريق الالتزام اما خصوص حالة او زمان او مكان او متعلق فلا فضلا عن العموم في ذلك هذا من حيث النظر العقلي وبرهان آخر من جهة الاوضاع اللغوية وهو ان اهل اللغة نصوا على ان من عرف الاجناس العامة والحقايق العالية نحو المخلوق والموجود فانك انما تعبر عنها بلفظ ما الموضوعة لما لا يعقل فان العام لا يستلزم الخاص فلا يندرج في تلك الامور العامة مفهوم العاقل من حيث هو عاقل وان اندرج من حيث هو جسم لا كنه من هذه الجهة غير عاقل وان لم يندرج فيه العقلاء من حيث هم عقلاء كان اللفظ اللائق به هو لفظ ما دون من اذا تقررت هذه القاعدة تبين ان في هذه المعاني العامة اربعة احوال ان تريد احد نوعيها وهو من يعقل فتعبر بلفظ من ان تريد نوع ما لا يعقل خاصة تعين لفظ ما ان تريد النوعين بخصوصهما فيتعين لفظ من لقاعدة التغليب ان تريد العموم وتريد النوعين لا بخصوصهما بل بقصد استيعاب كل فرد فرد من المخلوقات من حيث هي مخلوقات او الاجسام من حيث هي اجسام فهذه الحالة هي التي يحصل فيها العموم ويتعين التعبير بلفظ فبهذا يتضح ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال وكذلك في الازمنة والبقاع والمتعلقات فان الجميع نسبته واحدة وبحث واحد اه. (قوله وانما يتصور الخ) قال المصنف في العقد المنظوم بعد ما بين ان اكثر ما يعتقده العلماء تخصيصا هو من باب التقييد فان قلت فعلى هذا التقرير لا يبقى في النصوص شيء مخصوص وهو خلاف الاجماع فتبطل حقيقة التخصيص مطلقا قلت لا يلزم مما ذكرته بطلان حقيقة التخصيص بل انا ابين لك وجودها في نصوص كثيرة على الشروط والقواعد المذكورة من غير اختلال شيء منها فمنها قوله تعلى خالق كل شيء مقتضى هذا اللفظ ان كل ما هو شيء فهو مخلوق في حالة ما ودل العقل على ان

في حالة ما وانما يتصور ذلك في قوله تعالى الله خالق كل شيء فان واجب الوجود لا يقبل هذا الحكم في حالة ما وقوله تعالى واوتيت من كل شيء فانها لم توت النبوة او ملك الدنيا او الشمس او القمر وغير ذلك في حالة ما وقوله تعالى تدمر كل شيء بامر ربها لم تدمر الجبال ولا السماء في حالة ما فهذا تخصيص محقق لما فيه من المناقضة للعموم ومن شرط المخصص ان يكون مناقضا للعموم ولا تناقض بين ثبوت الحكم في حالة ما وبين عدم ثبوته في حالة مخصوصة بل المناقض عدم ثبوته في جميع الحالات وبهذه الطريقة يظهر لك ان اكثر ما يعتقد فيه التخصيص ليس مخصوصا فان تلك الافراد انما خرجت في احوال خاصة لا في جميع الحالات فلا يحصل

الموجودات الواجبة الوجود وهي ذات الله تعلى وصفاته العلي لم تخلق في حالة ما وهذه سالبة كلية مناقضة لتلك الموجبة الجزئية فيكون هذا تخصيصا ومنها الخ (قوله تخصيص الكتاب بخبر الواحد الخ) المذاهب في هاته المسئلة كالمذاهب في مسئلة التخصيص بالقياس مع طرح الخامس وهو التفرقة بين القياس الجلي والخفي لاختلاف الموضوع فيهما وسبب الخلاف فيها والتي قبلها وهي التخصيص بالقياس يدور على نكتة واحدة وبيانها في خبر الواحد كما قال المازري في شرح البرهان هي الموازنة بين العموم وخبر الواحد فاذا وازنت بينهما واستبان قوة احدهما على الاخر قدمت الراجح وان لم يظهر تفاوت في القوة ولا ظهور رجحان فلا شك هاهنا في انه ليس احدهما اولى من الاخر فيجب الوقف بينهما فاما الموازنون المرجحون للعموم فيقولون قد ثبت ان القرءان مقطوع به ومن انكر كونه قول الله سبحانه فقد كفر وخبر الواحد من انكر كونه كلام النبيء عليه السلام لم يكفر لانه مما يمكن فيه السهو والغلط والكذب وشتان عند الموازنة عند قول يقيني وبين قول ظني واما المرجحون للخبر المخصوص به العموم فيقولون تناول الخبر للحكم تناولا نصا لا احتمال فيه وتناول العموم لذالك تناولا غير نص بل فيه احتمال وشتان ما بين النص وبين الاحتمال الا ترى انه سبحانه وتعلى اذا قال اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فان هذا القول مقطوع به انه من عند الله سبحانه ولكنه مع قوته فليس قطعيا يقينيا يمكن ان يكون الله سبحانه لم يرد به الرهبان وانما اراد قتل المشركين الذين ليسوا برهبان فاذا قال عليه السلام لا تقتلوا الرهبان فان قوله هذا ليس بقطعي من ناحية النقل يجوز ان يكون احد رواته سهى او غلط ولاكنه مع هذا اقوى من جانب ان الرهبان نص على ان لا يقتلوا ولا يمكن ان يقال يحتمل ان لا يريد بهذا الخبر قتل الرهبان فقد صار الحكم وهو قتل الرهبان تناوله الخبر تناولا نصا وتناوله العموم تناولا محتملا والخبر ظني والعموم قطعي فلكل جانب وجه من القوة ليس للاخر فالتفات كل طائفة الى جانب من هذه القوة دون الجانب الاخر اوجب ذهابه الى ما ذهب اليه والتفات القاضي رضي الله عنه الى الجانبين جميعا وتساوي

التناقض (ويجوز عندنا وعند الشافعي وابي حنيفة تخصيص الكتاب

القوتين في نفسه اوجب وقفه بينهما ونظره في دليل سواهما واما من ذكرنا عنه التفرقة بين ما سبق فيه تخصيص وبين ما لم يسبق وتفرقة الاخرين بين التخصيص بالمتصل والمنفصل فان ذالك ذهاب منهم الى ان العموم اذا خص تناول بقية خبر الواحد كخبر اتى بحكم مبتدا وخبر الواحد اذا جاء بحكم ابتدا فلا شك في قبوله وهذه طريقة من فرق بين ان يسبق اليه التخصيص بدليل منفصل او متصل لانه راى ان التخصيص بالدليل المتصل كالاستثناء لا يصير العموم مجملا ولا مجازا واذا لم يصر مجازا لم تسقط الحجة به لم يقدم عليه الحجة بخبر الواحد ثم ذكر عند الكلام على التخصيص بالقياس به حكاية الاقوال في المسئلة ان سبب الخلاف دائر على النكتة التي اريناك في هذه المسئلة التي قبلها وهي الموازنة بين العموم والقياس فللعموم القطع على اصله مع كونه محتملا من ناحية لفظه وللقياس الاتفاق على العمل به وتانيم من خالف فيه وكونه متناولا الحكم تناولا لا احتمال فيه والموازنة بها ته الطريقة هي سبب الخلاف على حسب ما قدمناه حرفا بحرف اه (قوله وفصل ابن ابان الخ) قبل ذكر الاقوال التي قيلت نقول قال الزركشي في تشنيف المسامع هذا الخلاف موضوعه في خبر الواحد الذي لم يجمعوا على العمل به فان اجمعوا عليه كقوله لا ميراث لقاتل ولا وصية لوارث ونهيه عن الجمع بين المراة واختها فيجوز تخصيص العموم به بلا خلاف لان هذه الاخبار بمنزلة المتواتر لانعقاد الاجماع على حكمها وان لم ينعقد على روايتها نبه عليه ابن السمعاني اه ومجموع الاقوال التي قيلت في المسئلة ستة الاول جواز التخصيص بخبر الواحد مطلقا ونسبه المص للمالكية والشافعية وابي حنيفة ونحوه للامدي وابن الحاجب والفهري وقال الرهوني وغيره لا يثبت ذالك عن الحنفي قال الموضح وهذا هو الظاهر لان المحكي عنه ان دلالة العموم على كل فرد دلالة قطعية واذا كان السند قطعيا والدلالة قطعية كذالك فكيف يصح التخصيص بما ليس قطعي السند لان المعارضة فيما قابل الخاص ثابتة فالقول بتقديم الخبر فيما قابله من العام على اصل الحنفي عمل بالمرجوح واسقاط للراجح اه والذي في كتب الحنفية انكار نسبة هذا القول الى ابي حنيفة كما قال ذالك الشيخ كمال

بخبر الواحد وفصل ابن **ابان** والكرخي كما تقدم وقيل لا يجوز

الدين قال وانما المنقول عن ابي حنيفة قول ابن ابان ان خص الكتاب بدليل قطعي جاز والا فلا نقل هذا المحقق الازميري في حواشي المرءاة الثاني المنع مطلقا ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين قال في التوضيح ونقل عن بعض المعتزلة ولايبعد اخذ مثل هذا القول من مذهبنا من القول باباحة سباع الوحش الثالث ان خص قبله بدليل قطعي جاز لانه صار مجازا فضعفت دلالته والا فلا ونسب لعيسى ولازم قوله ان النهي عن قتل النساء والصبيان ان كان ورد بعد اخراج اهل الذمة وبلغ لبعض الصحابة آحادا وجب العمل به وان تقدم على اخراج اهل الذمة لم يعمل به عنده الرابع عكس ما قاله ابن ابان وهو اختيار تاج الدين السبكي يعني ان خص بقاطع لم يتطرق اليه التخصيص بالاحاد والا فجائز ان يتطرق اليه التخصيص بالاحاد قال الزركشي وهذا الاحتمال من تفقه المض يعني الشيخ تاج الدين ووجهه فيما لم يخص بقاطع انه يخص بالاحاد لان غالب العمومات مخصصة حتى قيل ما من عام يقبل التخصيص الا وقد خص وقيل لا يعمل بالعام حتى يبحث عن الخاص فما لم يظهر تخصيص العام يكتفي بالعموم لاعتضادها بالغالب والظاهر ان العام مخصوص فيقدم على تخصيصه بهذا وهذا بخلاف ما اذا كان العام قد خص بقاطع فانه لم يبق غالب ولا ظاهر فكيف يقدم على تخصيصه ثانيا بالظن وبهذا فارق العام النسخ فان النسخ غالب على العام وليس النسخ غالبا على الاحكام بل الغالب غير منسوخ الخامس وبه قال ابو الحسن الكرخي ان خص بدليل منفصل جاز والا لم يجز السادس الوقف وبه قال القاضي ابوبكر قال الزركشي قيل معنى الوقف لاادري وقيل بمعنى انه يقع التعارض في ذلك القدر دل العموم على اثباته والخصوص على نفيه فيتوقف على العمل وهذا هو ظاهر كلام التقريب اه (قوله لنا انهما دليلان الخ) في شرح المازري على البرهان وقد استند السالكون لهذه الطريقة ان ابا هريرة لما روى نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الجمع بين المراة وعمتها والمراة وخالتها انقادت لذلك الصحابة رضي الله عنهم وخصوا به عموم قوله تعلى واحل لكم ما وراء ذلكم وهكذا خصوا بقوله لا وصية لوارث عموم ءاية المواريث وقد قال فيها

مطلقا وتوقف القاضي فيه) لنا انهما دليلان متعارضان وخبر الواحد اخص من العموم فيقدم على العموم لان تقديم العموم عليه يقتضي الغاء خبر الواحد بالكلية وتقديم الخبر على العموم لا يبطل العموم بل يبقى في غير ما يتناوله الخبر فكان اولى ولاجماع الصحابة رضوان الله عليهم على تخصيص آية الارث بقوله عليه الصلاة والسلام نحن معاشر الانبياء لا نورث وقوله تعالى واحل الله البيع بخبر ابي سعيد في تحريم الربا وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه الصلاة والسلام لا تنكح المراة على عمتها ولا خالتها . احتجوا بان الكتاب مقطوع وخبر الواحد مظنون فلا يقدم على المقطوع ولقول عمر رضي الله عنه في خبر فاطمة بنت قيس لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امراة لا ندري لعلها نسيت ام كذبت ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا وبالقياس على النسخ . والجواب عن الاول ان الكتاب مقطوع السند متواتر اللفظ اما دلالة العموم وتناوله للصورة التي تناولها خبر الواحد فاضعف من دلالة الخبر عليها لما تقدم في دليلنا . وعن الثاني ان الرد معلل بالتهمة بالنسيان او الكذب ونحن نساعد عليه وانما النزاع اذا سلم الخبر عن المطاعن . وعن الثالث الفرق ان النسخ ابطال لما ثبت انه المراد فيحتاط فيه اما التخصيص فبيان المراد من العموم لا ابطال ما ثبت انه مراد مجازا . واما حجج الجماعة من التفرقة لعيسى بن ابان والكرخي فهي ما تقدمت في التخصيص بالقياس وكذلك

مدرك التوقف (• فائدة) يلزم الغزالي ان ينظر ههنا الى مراتب الظنون كما تقدم له في القياس فان مراتب خبر الواحد في افادة الظن مختلفة وكذلك العموم وليس له ان يقول خبر الواحد اقوى من القياس لانا نقول هب انه اقوى غير ان ذلك المدرك المتقدم موجود بعينه ههنا فيلزم انتقاضه وهو خلاف الاصل والفرق لا ينجي من ذلك فان الفرق ان كان معتبرا لزم ان ينعطف منه وصف آخر مضافا لما ذكرته من المدرك (• فائدة) اكثر النحاة والمحدثين على منع ابان من الصرف وهو مشكل فان وزنه في ظاهر الحال فعال وهو عربي فلم يبق فيه الا العلمية والعلة الواحدة لا تمنع الصرف على الصحيح والنون فيه اصلية لانه من ابان • وجوابه ان وزنه افعل واصله ابين ثم انقلبت الياء الفا لتحركها ونقل حركتها لما قبلها فمنع من الصرف مراعاة لاجل وزنه فاجتمع وزن الفعل والعلمية كاحمد فان قيل يشكل ذلك برجل سمي بيع اوقيل ونحوه من الافعال المبنية لما لم يسم فاعله فان وزن ما لم يسم فاعله هو اولى في منع الصرف من وزن الفعل المضارع لانه خاص بالافعال ووزن المضارع يغلب في الافعال ولا يخصها بدليل افعل التفضيل ومع ذلك فقد نصوا على جواز صرف هذا النوع وشبهه قالوا انه صار الى وزن ما هو اصل في الاسماء نحو ديك وفيل واما ابان فلم يرجع بعد التغيير الى بناء اصلي فامتنع صرفه فهذا هو الفرق واما من صرفه فزعم ان اصله فعال لا افعل من التبيين حكى ذلك ابن يعيش في شرح المفصل (وعندنا يخصص فعله عليه الصلاة والسلام واقراره الكتاب والسنة وفصل الامام فقال ان تناوله العام كان الفعل مخصصا له ولغيره ان علم بدليل ان حكمه كحكمه لكن المخصص فعله مع ذلك الدليل وكذلك ان كان العام متناولا لامته فقط وعلم بدليل ان حكمه حكم امته وكذلك الاقرار يخصص الشخص المسكوت عنه لما خالف العموم ويخصص غيره ان علم ان حكمه على الواحد حكم على الكل) اما تخصيص الفعل والاقرار للكتاب والسنة فلما تقدم من تخصيص خبر الواحد لهما خلافا ومدركا وسؤالا وجوابا والفعل والاقرار اضعف دلالة من القول لان القول يدل بنفسه والفعل لا يكون مدركا شرعيا الا بدليل من القول يدل على انه حجة كقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقوله عليه الصلاة والسلام خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلي واما تفصيل الامام فمثاله قوله عليه الصلاة والسلام لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط ولكن شرقوا او غربوا فهذا متناول للامة دونه عليه الصلاة والسلام ثم روى ابن عمر رضي الله عنهما انه صعد على ظهر بيت حفصة فراى رسول الله صلى الله عليه وسلم على لبنتين لقضاء الحاجة مستقبلا بيت المقدس مستدبرا الكعبة وقد علم بالدليل ان حكم امته يتناوله فيكون فعله عليه الصلاة والسلام مخصصا له من حكم هذا النص الذي ثبت التعميم في حقه بالدليل • ومن العلماء من حمل فعله على حالة وهو ان هذا حكم الابنية والنهي محمول على الصحاري والافضية ومثال ما يتناوله عليه الصلاة والسلام خاصة قوله عليه الصلاة والسلام نهيت ان اقرا القرآن راكعا او ساجدا فهذا خاص به من حيث اللفظ وعلم بالدليل ان حكم امته كحكمه ومثال المتناول له عليه الصلاة والسلام لامته قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وغير ذلك من النصوص العامة فاذا ثبت انه عليه الصلاة والسلام فعل ما يقتضي انه غير مراد بها فان علم ان حكم غيره كحكمه تخصص معه واذا اقر شخصا على خلاف هذه النصوص نعلم ان ذلك الشخص غير مراد بتلك العمومات فان دل الدليل على مساواة غير ذلك الشخص له خصص الثاني كما خصص الاول وقولنا ان علم ان حكم غيره كحكمه لا يمكن ان يريد به جملة ما يصدق عليه انه غيره لان ذلك يؤدي الى خروج جملة الافراد من ذلك اللفظ •

تعلى من بعد وصية يوصي بها اودين وقال في اية اخرى الوصية للوالدين والاقربين وان كان في هذه الاية اضطراب بين العلماء وقد ذكر الصديق قوله عليه السلام لا نورث ما تركناه صدقة الحديث دفعا لفاطمة رضي الله عنها عن مطالبتها الميراث ولم تنكر ذلك عليه وقد اجيب عن هذا بانه يمكن ان يكون بعض هذه الاحاديث علموا رضي الله عنهم حجتها فلهذا استدلوا بها او ظهرت قرائن اقتضت الاستدلال اه (قوله فائدة اكثر النحاة والمحدثين على منع ابان من الصرف الخ) الذي صححه بعض حواشي المحلي انه مصروف وان الهمزة والنون فيه اصليتان ووزنه فعال ولذا يقال من لم يصرف ابان فهو اتان اه (قوله وعندنا يخصص فعله الخ) محل كون الفعل منه صلى الله عليه وسلم تخصيصا اذا كان العموم شاملا له ولامته بتحريم شيء مثلا ثم يفعل الفعل المنهي عنه الذي لا يجب التاسي به فيه بل يختص به فيكون العموم مخصوصا به اما اذا كان الفعل مما يجب تاسينا به فيه فيكون فعله نسخا لارتفاع الحكم عن الكل لا تخصيصا واما اذا كان العموم شاملا للامة دونه ففعله ليس بتخصيص لعدم دخوله في العموم

ولا يبقى منه شيء فيكون هذا نسخا لا تخصيصا وبيانا بل يريد به بعض الاشخاص تحقيقا للتخصيص (• وعندنا العوائد مخصصة للعموم قال الامام ان علم وجودها في زمن الخطاب وهو متجه) القاعدة ان من له عرف وعادة في لفظ انما يحمل لفظه على عرفه فان كان المتكلم هو الشرع حملنا لفظه على عرفه وخصصنا عموم لفظه بذلك العرف ان اقتضى العرف تخصيصا او على المجاز ان اقتضى المجاز وتركنا الحقيقة او اضمارا او غيره وبالجملة دلالة العرف مقدمة على دلالة اللغة لان العرف ناسخ للغة والناسخ يقدم على المنسوخ اما العوائد الطارئة بعد النطق فلا يقضى بها على النطق فان النطق سالم عن معارضتها فيحمل على اللغة ونظيره اذا وقع النقد في البيع فان الثمن يحمل على العادة الحاضرة في النقد وما يطرا بعد ذلك من العوائد في النقود لاعبرة به في هذا البيع المتقدم وكذلك النذر والاقرار والوصية اذا تاخرت العوائد عليها لا تعتبر وانما يعتبر من العوائد ما كان مقارنا لها فكذلك نصوص الشريعة لا يوءثر في تخصيصها الا ما قارنها من العوائد • (فائدة) العوائد القولية توءثر في الالفاظ تخصيصا ومجازا وغيره بخلاف العوائد الفعلية مثاله ما اذا كان الملك لا يلبس الا الخز ويطابق دائما الثوب على الخز وغيره فاذا حلف لا يلبس ثوبا حنث بالخز وغيره وعادته الفعلية لا تقضي على لفظه فتصيره خاصا بالخز فلا يحنث بغيره بل يحنث بالجميع وسببه ان العوائد اللفظية الناسخة ناقلة للغة ومعارضة لها من جهة

مبحث التخصيص بالعوائد

(قوله وعندنا العوائد مخصصة الخ) حاصل ما اشار اليه المصنف رحمه الله ان العوائد تنقسم الى عوائد قولية وفعلية والاولى اما ان تكون مقررة قبل النطق اولا اما العوائد القولية المقررة قبل النطق فيخصص بها النطق فان كان المتكلم هو الشرع حملنا لفظه على عرفه وخصصنا عموم لفظه بذلك ان اقتضى العرف تخصيصا او على المجاز ان اقتضى المجاز واما العوائد القولية المقررة بعد النطق فلا يقضي بها على النطق فان النطق سالم من معارضتها فيحمل على اصل اللغة وهذا في نصوص الشريعة وفي كلام الناس واما العوائد الفعلية فللاجماع على عدم التخصيص بها في كلام الشارع وفي كلام الناس هذا حاصل ما اشار اليه المصنف الشهاب وتفصيل هاته المسالة ان يقال العوائد على قسمين عوائد لصاحب الشرع وهي الحقائق الشرعية وهي مخصصة لعموماته كما صرح به المص وذلك كحملنا قوله عليه الصلاة والسلام من خلف واستثنى عاد كمن لم يحلف انه مختص باليمين بالله تعلى لانه اليمين في عادة الشرع وعوائد الناس والكلام فيها في موضعين احدهما تخصيصها للعمومات الشرعية والثاني تخصيصها لعمومات الفاظهم اما الاولى وهي المقصودة هنا فعلى ضربين عادة قولية وعادة فعلية اما القولية فكاطلاق اسم الدابة على حيوان خاص وهذه تخصص العموم اذا بلغ الاستعمال الى حد النقل وهجر الاول او صار كالمهجور واما الفعلية فعلى قسمين عادة مقررة قبل ورود العام وعادة بعد ورود العام فالتي بعد وروده فكما لو نهي عن بيع الطعام متفاضلا وجرت العادة ببيع بعضه متفاضلا وكانت في زمنه عليه الصلاة والسلام واقرهم عليها او بعد زمانه ودل على جواز بيع ذلك النوع بجنسه متفاضلا الاجماع فهذه العادة مخصصة والمخصص حينئذ في الحقيقة الاقرار في الاول ودليل الاجماع في الثاني ومن هذا القسم ما ورد عن مالك رضي الله عنه من تخصيص عموم قوله تعلى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين بغير الشريعة وانه لا يجب عليها ارضاع ولدها لان العادة جارية بذلك وذلك

ان بعضهم ذكر ان هذه عادة العرب قبل الاسلام واستمر الامر فيها بعد الاسلام الى زمن مالك رضي الله عنه فاقرارها في زمن الوحي يقتضي التخصيص والى هذا اشار الجلال السبكي بقوله والاصح ان العادة بترك بعض المامور تخصيص ان اقرها النبي صلى الله عليه وسلم اووالاجماع اه بان كانت في زمانه وعلم بها ولم ينكرها قال الجلال المحلي والمخصص في الحقيقة التقرير او الاجماع اي دليله اه واما المتقررة قبل ورود العام فكما لو كان عادتهم تناول البر من الطعام فورد خطاب عام بتحريم الربا في الطعام فهذه ذهب الجمهور الى انها ليست بمخصصة بل اللفظ باق على عمومه وقيل تخصص قال الموضح قال الرهوني والظاهر انه خلاف في حال لانه قد يلزم من غلبة التناول غلبة الاسم واما الموضع الثاني وهو تخصيصها لعموم الفاظهم فالمشهور التخصيص بها وكذلك التقييد وعليه درج حجة الاسلام في المستصفى فبعد ما صرح بان العادة الفعلية للناس لا يخصص بها العمومات الشرعية وان الفاظ الشارع غير مبنية على عادة الناس في معاملاتهم قال وعلى الجملة فعادة الناس تؤثر في تعريف مرادهم من الفاظهم حتى ان الجالس على المائدة يطلب الماء فيفهم منه البارد العذب لكن لا يوءثر في تغيير خطاب الشارع اياهم اه وفي مسائل كتاب الوكالات من المدونة وغيرها من كتب المذهب ما يدل على التخصيص بالفعلية ولو كانت خاصة قال المحقق حلولو نعم وقع لابن القاسم ما يقتضي عدم التخصيص بها في مسالة من حلف لا ياكل لحما حنث باكل لحم السمك وكذا اذا حلف لا اكلت رءوسا هل يختص باكل رءوس الانعام فقط او باكل ما يصدق عليه الاسم هذا مما اختلف فيه مع انه يحتمل ان يكون مثار الاختلاف في ذلك انما هو بناء على ان الصور الغير المقصودة هل هي داخلة في العموم ام لا وهذا مما اختلف فيه الاصوليون او نقول بثبوت الخلاف وان الفعلية لما اختلف في التخصيص بها وان كان خلافا في حال كما قال الرهوني وانه قد يلزم من غلبة التناول غلبة الاسم والحاصل ان الفعلية ليس كما زعم المصنف في كتبه انه مجمع على عدم التخصيص بها وقد اعترضه الشيخ ابن عرفة وغيره اه وقال الشيخ ابن ناجي في شرح المدونة الايمان تحمل على

ان الناسخ مقدم على المنسوخ ومبطل له واما ترك ملابسة بعض انواع المسمى او ملابسة بعضه فلا يوءثر في سبق الذهن الى ذلك المسمى من حيث هو ذلك المسمى فكون زيد لا يركب الفرس او يركبه لا يقدح في انه اذا قال ركبت حيوانا يتعين حمله على الفرس اذا كانت عادته يطلق لفظ الحيوان على الجميع اما ان كان لا يطلق لفظ الحيوان الا على الفرس فهذه عادة لفظية تقضي على لفظه بحمله على الفرس كذلك اذا قال الملك او غيره لا دخلت في هذا النهار بيتا فدخل بيتا لم يدخله قط حنث وان كانت عادته بدخول غير هذا البيت فتامل ذلك تجده لا يعارض اللفظ في وضعه في اللغة اصلا بل ذلك عرف الاطلاق هو الموءثر ليس الا اما الفعل والملابسة فلا وقد حكي فيه الاجماع وليس منه قول العلماء العرف الخاص هل يقدم على العرف العام قولان فان مرادهم بالعرف الخاص عادة خاصة بالاطلاق لا بالفعل والمباشرة فتامل ذلك فقد غلط فيه جماعة من اكابر الفقهاء المالكية وغيرهم حتى جعل بعضهم ان ما وقع للمالكية من حملهم ايمان المسلمين في الحلف على صوم شهرين متتابعين والحج دون الاعتكاف انه من باب العرف الفعلي وان عادة الناس يصومون كثيرا او يحجون كثيرا دون الاعتكاف وليس كما قالوا بل هو لان عادتهم اذا نطقوا في الايمان يحلفون بالتزام الحج والصوم ولم تجر عادتهم بنطقهم في الايمان بالتزام الاعتكاف فلذلك لم يندرج الاعتكاف في ايمان المسلمين وكذلك قالوا اذا حلف لا ياكل روءوسا . فمنهم من حنثه بروءوس

الانعام التي جرت العادة باكلها خاصة ومنهم من حنثه بجميع الرؤوس قالوا ايضا منشا الخلاف العادة الفعلية باكل هذه الرؤوس دون غيرها وليس كما قالوا بل منشا الخلاف ان عادة الناس اذا نطقوا بلفظ الرؤوس في الايمان يخصون هذا النوع دون غيره فهذه عادة نطقية واختلفوا اعني الفقهاء هل وصلت هذه الغلبة في النطق الى حد النقل فتكون هذه العادة ناسخة للغة ام لم تصل الى حد النقل فهذا منشا الخلاف في الحالف هل يحنث بجميع الرؤوس اما الفعل فلا وكذلك لو قال رايت راسا لم يختلفوا في ان ذلك صادق على جميع الرؤوس ولا يختص ذلك برؤوس الانعام لان هذا التركيب لم يحصل فيه نقل وانما حصل النقل في لفظ اكلت مع الرؤوس اما ان ركب مع الراس غيره من الافعال نحو رايت وابصرت واعلمت فلا يلزم ذلك بالعرف والفعلي لا مدخل له في الالفاظ البتة وسببه عدم تعرضه للوضع الاول بخلاف العرف القولي فتامل ذلك (. وعندنا تخصيص الشرط والاستثناء والاستفهام للعموم مطلقا ونص الامام على الغاية والصفة قال وان تعقبت الصفة جملا جرى فيها الخلاف الجاري في الاستثناء والغاية حتى والى فان اجتمع غايتان كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن حتى يغتسلن قال الامام فالغاية في الحقيقة الثانية والاولى سميت غاية لقربها منها) تقدمت حقيقة الشرط في باب ما توقف عليه الحكم واما صورة التخصيص به فكقوله تعالى اقتلوا المشركين ان حاربوا فهذا الشرط يقتضي اخراج من لم يحارب وقد كان يقتل لولا هذا الشرط واعلم انه على ما تقدم من ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال يقتضي ان يكون الشرط مقيدا لتلك الحالة المطلقة لا مخصصا وكذلك الغاية والصفة فان المقبول عنه الغاية الخاصة والصفة الخاصة والشرط الخاص مقتول في حالة ما لانه مقتول في حالة معينة والمعين يستلزم المطلق وكل فرد من العموم يقتل في هذه الحالة فلم يعارض هذه التقييدات العموم بل قيدت الحالة المطلقة فيها واما الاستثناء فله حالتان ان استثنى نوعا او شخصا وجعلناه لا يقتل في حالة فهذا تخصيص لانه لا يقتل في حالة ما وان استثنى موصوفا بصفة يمكن زوالها فهو مقيد لا مخصص لان الخاص الحاصل اشتراط نقيظ تلك الصفة فيؤول الى الشرط وقد تقدم انه تقييد لا تخصيص مثال الاول اقتلوا المشركين الا زيدا والا بني تميم مثال الثاني الا من لم يحارب فهذا غور بعيد لم اره لاحد ويكاد الناس الكل على خلافه فتامله . (فائدة) قال الشيخ سيف الدين الشرط شرطان شرط السبب وشرط الحكم . فان كان عدمه مخلا بحكمة السبب فهو شرط كالقدرة على التسليم في البيع وما كان عدمه مشتملا على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكم المسبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة فهي الصلاة مع الاتيان بمسمى الصلاة . كما ان المانع مانعان مانع السبب ومانع الحكم فمانع السبب كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب نفيا كالدين في باب الزكاة مع ملك النصاب ومانع الحكم هو كل وصف وجودي حكمته مقتضاها نقيض حكمة السبب كالابوة في باب القصاص مع القتل العمد العدوان . (فائدة) قال الامام فخر الدين الشرط الداخل على الجمل اتفق الامامان ابو حنيفة والشافعي رضي الله عنهما انه يعم الجمل قلت والفرق بينه وبين الاستثناء الذي خالف ابو حنيفة في عوده على جميع الجمل وخصصه بالجملة الاخيرة ان الشروط اللغوية اسباب كما تقدم في باب ما يتوقف عليه الاحكام والسبب شانه تضمن الحكم والمقاصد فيتعين عموم تعلقه بجميع الجمل تكثيرا لتلك المصلحة بخلاف الاستثناء انما هو اخراج ما هو غير مراد ولعله لو بقي لم يخل بحكمة المذكور المراد فالاستثناء ضعيف (فائدة) قال الامام فخر الدين اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام بخلاف الاستثناء اختلفوا في جواز تاخيره بالزمان

المقصد العرفي وظاهر مسائل الفقهاء انه لا فرق بين ان يكون العرف قوليا او فعليا ولبعض اهل الاصول انه لا يعتبر الا العرف القولي اه ويدخل تحت لفظ البعض المصنف (قوله وعندنا تخصص الشرط الخ) هذا كلام من المصنف على المخصص المتصل وقال عليه الموضح الذي اراه تاخير الكلام عليها الى محالها من الكتاب فان الكلام على احكامها يستدعي الكلام على حقائقها اه وقد تعرض المصنف الى حقيقة الاستثناء واحكامه في الباب الثامن والى الشرط في الباب التاسع وسنبسط ذيل الكلام عند تعرضه لها في ابوابها (قوله كالقدرة على التسليم الخ) اي فعدم القدرة على التسليم مخل بحكمة السبب وهي الانتفاع بالمبيع اه (قوله كعدم الطهارة الخ) اي فعدم الطهارة مشتمل على حكمة عدم صحة الصلاة وهو نقيض حكم السبب الذي هو الصلاة فمقتضاه براءة ذمته مع بقاء حكم السبب في الظاهر (قوله واختار بعضهم التاخير الخ) المراد بالبعض هو الفراء كما صرح به المص في الباب التاسع

قلت والفرق ما تقدم من تضمنه للحكمة والمصلحة فيقوى الاهتمام به فلا يتاخر بخلاف الاستثناء (فائدة) قال الامام فخر الدين يجوز تقديم الشرط في النطق وتاخيره قال والتقديم احسن لانه موءثر فهو متقدم طبعا فيتقدم وضعا واختار بعضهم التاخير لانه لا يستقل بنفسه فاشبه الاستثناء (ونص على الحس نحو قوله تعالى تدمر كل شيء بامر ربها) لان البصر يشاهد بقاء الجبال والسموات فيعلم العقل انها غير مرادة بالعموم ويقرب من هذا الباب تخصيص يسمونه التخصيص بالواقع . وقد لا يتعين ولا يعلم لنا كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم يقطع بان الواقع ان بعض من صدق عليه العصيان لا يعذب امالانه تاب او بفضل الله تعالى لقوله تعالى ويعفو عن كثير او بالشفاعة لكن هذا الذي خصص من هذه الانواع غير معلوم لنا الان عدده ولا اشخاصه ولا صفته وكذلك عموم قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بعض عمل الخير لا يرى خيرا لانه ارتد او ظلم فاخذ منه ذلك الخير في ظلمه ومن عمل شرا قد لا يرى شرا لما تقدم (وفي المفهوم نظر وان قلنا انه حجة لكونه اضعف من المنطوق لنا في سائر صور النزاع ان ما يدعى انه مخصص لابد وان يكون منافيا واخص من المخصص فان اعملا او الغيا اجتمع النقيضان وان اعمل العام مطلقا بطلت جملة الخاص بخلاف العكس فيتعين وهو المطلوب) رايت لجماعة من الاصوليين ان المفهوم يخصص من غير توقف مثاله قوله عليه الصلاة والسلام في كل اربعين شاة شاة هذا عام ثم قال في الغنم السائمة الزكاة ومقتضى مفهومه عدم الزكاة في المعلوفة فمنهم من رجح العموم لانه منطوق والمنطوق اولى من المفهوم ويقول بوجوب الزكاة في المعلوفة . ومنهم من يقول المفهوم اخص من العموم لانه لم يتناول الا المعلوفة والاخص مقدم على العموم وهو قول الشافعي في خصوص مسالة الزكاة هذه (الفصل الرابع فيما ليس من مخصصاته وليس من مخصصات العموم سببه بل يحمل

(قوله قال وفي المفهوم نظر الخ)المراد بالمفهوم مفهوم المخالفة واما مفهوم الموافقة فظاهر كلام غير واحد صحة التخصيص به من غير خلاف قال الموضح ولا يبعد جريان الخلاف فيه اذا قلنا ان دلالته قياسية وهو راي الاماميين وكان الالحاق فيه مظنونا او ثبت الاصل بخبر الواحد

الكلام على الفصل الرابع فيما ليس من مخصصاته

مبحث ورود العام على سبب خاص

(قوله وليس من مخصصات العموم سببه الخ) قد وضح العلامة المازري في شرح البرهان المسالة باتم بسط واقام وزنها بالقسط ونصه قد تقرر ان الشريعة منها احكام مبتداة لم يوثرها سبب كالصلاة والصوم والحج الى غير ذلك مما بين في احكام العبادات والمعاملات ومنها ما خرج على سبب وينبغي ان يتحفظ على هذه العبارة التي هي قولنا على سبب خاص لكونها اولى من قولك عند سبب لان قولك على سبب يوجب ارتباط الثاني بالاول وقولك عند سبب لا يوجب ذلك الا ترى انك اذا قلت ضربت غلامي على قيامه اشعر ذلك بان قيام الغلام كالعلة في ضربه وهي السبب فيه واذا قلت ضربت غلامي عند قيامه لم يشعر بهذا المعنى وامكن ان يريد ما اتفق وجوده من حركات الغلام عند حركاتك انت في ضربه واذا ثبت خروج الخطاب عن سبب فلا يخلو الخطاب اما ان يكون لا يستقل بنفسه ولا يفهم معناه دون ان ينتقل الى السامع سببه لقوله عليه السلام وقد سئل عن بيع التمر بالرطب اينقص الرطب اذا يبس فقالوا نعم فقال فلا اذا فقوله فلا اذا لو ذكر ولم يذكر سببه ولا المراجعة التي كانت قبله لم يفهم معناه ولم يستبن به المراد وهكذا اخباره تعالى عن قول اهل النار نعم لما ساله اهل الجنة هل وجدوا ما وعدهم ربهم حقا لان قول اهل النار نعم لا يفيد ومن هذا النوع قوله عليه السلام وقد سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماوءه فان هذا القول لو نقل دون السوءال الذي هذا جوابه لم يعرف لماذا اشار بقوله هو الطهور وهذا القسم من الاجوبه

لم يختلف في قصره على سببه لانه لما كان لا يستقل بنفسه صار هو والسبب كالشيء الواحد لا يفترقان واما ان يكون اللفظ مستقلا بنفسه يفهم معناه وان لم ينقل سببه كقوله عليه السلام لما قيل له في بئر بضاعه انها تطرح فيها الحيض ولحوم الكلاب وما ينجس الناس فقال خلق الله الماء طهورا فلو نقل الينا هذا اللفظ الواقع من النبي صلى الله عليه وسلم دون سببه لفهمنا معناه وحملناه على عمومه في سائر المياه اذا قلنا بالعموم وهذا موضع اختلاف الناس هل يقصر على سببه ويرد اللفظ عن حكم عمومه الى حكم خصوص السبب حتى يكون السبب كونه انسحب حكمه في التخصيص على حكم الجواب العام او يكون اللفظ محكوما له بالعموم على مقتضى اصل وضعه عند المعممين ولا يلتفت الى سببه لكونه مستقلا بنفسه فاشبه اللفظ المبتدا من غير سبب هذا مما قال فيه اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي بانه يحكم بعموم اللفظ ولا يقصر على السبب وشذ بعض اصحابنا وهو ابو الفرج فقال بقصره على سببه ورده عن دلالته على العموم وقال به ايضا من اصحاب الشافعي المزني والقفال وبه قال ابو ثور وحكاه ابو حامد الاسفرايني عن مالك واشار ابن خويزمنداد الى اختلاف قول مالك في هذا استقراء من اختلاف قوله في غسل الانية التي ولغ فيها كلب وفيها طعام فقال مرة يغسل بالماء وحده قصرا منه لعموم اللفظ وهو قوله عليه السلام اذا ولغ الكلب في اناء احدكم الحديث على ما ورد فيه الحديث وهو الماء وقال مرة تغسل سائر الاواني وان كان فيها طعام اخذا بعموم اللفظ غير ملتفت الى سببه واختار ابن خويز منداد اجراء اللفظ على حكمه في اصل الوضع من غير مراعاة سببه وقد وقع في الشرع مواضع اتفق فيها على تعديها الى غير اسبابها كما نزل الظهار في حديث سلمة ابن صخر ثم تعداه الى غيره وكما نزل اللعان في قصة هلال ابن امية ثم تعداه الى غيره وكما نزل حد القاذف في رماة عائشة ثم تعدى ذلك الى غيرهم وان قال الله تعلى يرمون المحصنات فجمعها مع غيرها ولكن الرماة لها كانوا معلومين فتعدى الحكم الى من سواهم فمن يقول بمراعاة حكم اللفظ كان الاتفاق هاهنا على مقتضى الاصل ومن قال بالقصر خرج عن الاصل في هذه الاي الى آخر كلامه في

هذا المحل (قوله اذا كان مستقلا الخ) ملخص الكلام اذا كان خطاب الشارع جوابا لسوءال فله حالتان احدهما ان يستقل بنفسه والثاني ان لا يستقل وغير المستقل تابع للسوءال في عمومه ان كان عاما كقوله عليه الصلاة والسلام لما سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا فانه عام في جميع افراد بيع الرطب بالتمر وفي خصوصه ان كان خاصا كما لو قال للنبي صلى الله عليه وسلم قائل توضأت من ماء البحر فقال يجزيك قال المازري والغزالي والرهوني ولا خلاف في هذا النوع وان كان مستقلا فلا يخلو اما ان يكون اخص وذلك جائز كما قال الامام في المحصول بثلاث شروط احدها ان يكون في المذكور تنبيه على ما لم يذكر والثاني ان يكون السائل مجتهدا الثالث ان لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد اه وذلك كان يقول النبي صلى الله عليه وسلم من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة كالظهار في جواب من افطر في نهار رمضان ما ذا عليه فيفهم من قوله ان الافطار بغير الجماع لا كفارة فيه وهذا على مذهب الشافعي او مساوي وهو واضح او اعم كقوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن بئر بضاعة الماء طهور لا ينجسه شيء ومن العام الوارد على سبب ما يكون بغير سوءال كما روي انه صلى الله عليه وسلم مر بشاة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر والذي درج عليه اكثر اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وهو المشهور عن مالك والشافعي كما حكاه القاضي عياض وهو الذي اختاره ابن رشد فقد قال في مقدماته في كراء الارضين اختلف في اللفظ العام المستقل بنفسه الوارد على سبب خاص هل يقصر عليه او يحمل على عمومه الاصح منهما ان يحمل على عمومه لان الحجة انما هي في قول صاحب الشرع لا في السبب اه وروي عن مالك والشافعي وبه قال بعض اصحابهما انه يقصر على سببه ونقل ابن رشد عن الابهري انه مذهب مالك اذا علمت ان محط الخلاف في العام المستقل اشكل عنك تخريج الامام ابن عبد السلام الخلاف فيما اذا قال الموكل توكيلا مفوضا اثر قوله وكلتك على بيع دار او خصام او غير ذلك فهل يرجع لما سماه اولا او يعمه وغيره على الخلاف

عندنا على عمومه اذا كان مستقلا لعدم المنافاة خلافا للشافعي والمزني

في العام الوارد على سبب خاص وذلك لان قوله مفوضا اما حال مما قبله او مصدرفليس بمستقل كما نقله المحقق الدسولي على الشهاب القرافي وتخريج البرزلي الخلاف فيما اذا عمم الابراء والخلع سابق هل يقصر ذلك الابراء على الخلع فقط او يعم ذلك الابراء من جميع الحقوق كما هو مقتضى اللفظ وذلك كما اذا شهدوا ان المراة اختلعت من زوجها وسلمت له جميع مطالبها على الخلاف في المسالة والحال ان العام الوارد على الخلع ونحوه غير مستقل وقد فرع العلامة ابن رشد على هذا الخلاف الخلاف في البساط وهو السبب الذي كان عليه اليمين هل يعتبر تخصيصه للفظ الحالف وهو المعروف من المذهب اولا ويقدم ما دل عليه اللفظ على البساط وهو ما لابن الماجشون في الواضحة حيث قال وسبب الخلاف في البساط هل يعتبر تخصيصه ام لاعلى اختلافهم في اللفظ العام المستقل اذا ورد على سبب هل يقصر على سببه ام لا اه نقله عنه العلامة ابن ناجي في شرح المدونة (قوله وان كان السبب يندرج في العموم الخ) معناه كما قال صاحب التوضيح انصورة السبب كبئر بضاعه وهي قطعية الدخول عند الاكثر كذا عبر عنه غير واحد بالقطع كما نقل ذلك التاج السبكي في شرح المختصر عن القاضي وهو الذي يقتضيه كلام المازري في شرح البرهان وهو الذي يقتضيه كلام الغزالي في المستصفى وعبارة الشهاب المصنف لا تقتضي ذلك وهي احدى الروايتين عن مالك والرواية الثانية انها ظنية الدخول كغيرها من صور العموم واختاره تقي الدين السبكي (قوله الفرق بين المستقبل فيخصص الخ) قد يتوقف في هذا القول الثالث مع حكاية غير واحد ان غير المستقل تابع للسوءال في عمومه وخصوصه (قوله فلا يزيد عليه الخ) تمنع عدم صحة الزيادة بل هي جائزة اذا وقع الجواب عن الذي وقع عليه السوءال كما يجوز ايضا ان يجيب عن غيره بما ينبه على محل السوءال كما قال لعمر ارايت لو تمضمضت وقد ساله عن القبله وقال للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه واما الذي ليس من شان الجواب ان يسال الشخص عن شيء فيجيب عن غيره لغير

وان كان السبب يندرج في العموم اولى من غيره وعلى ذلك اكثر اصحابنا وعن مالك فيه روايتان) رايت فيه ثلاثة مذاهب يخصص لا يخصص الفرق بين المستقل فيخصص وبين غير المستقل فلا يخصص حكاها ابن العربي وغيره مثال المستقل قصة عويمر في اللعان مثال غير المستقل قوله عليه الصلاة والسلام اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا فقوله فلا اذا لا يستقل بنفسه فيتعين ضمه الى الكلام الاول بجملته ويصير التقدير لا يباع الرطب بالتمر لانه ينقص اذا جف لان اذا التنوين فيها عوض موضوع للعوض من الجملة او الجمل السابقة ومنه قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها واخرجت الارض اثقالها وقال الانسان مالها يومئذ تحدث اخبارها قوله يومئذ اي يوم هذه الجمل المتقدمة فالتنوين بدل منها . حجة التخصيص به ان الكلام انما سيق لاجله فهو كالجواب له والجواب شانه ان يكون مطابقا للسوءال فلا يزيد عليه فيخصص العموم به ٠ حجة عدم التخصيص ان الجمع ممكن فيثبت حكم السبب وحكم ما زاد عليه ولا يتنافيان وان سلمنا انه يجري مجرى الجواب والجواب اذا حصل فيه زيادة اعتبرت كما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوضوء من ماء البحر فقال هو الطهور ماءوه الحل ميتته فزاد الميتة وحكمها ثابت مع طهورية الماء

داع كذا قال الغزالي (قوله ولانه لو كانت العمومات تختص الخ) قال الغزالي وكيف ينكر هذا اي ان ورود العام على سبب لا يسقط دعوى العموم فيه واكثر اصول الشرع خرج على اسباب فقوله والسارق والسارقة نزل في سرقة المجن او رداء صفوان ونزلت ءاية الظهار في مسلمة ابن صخر وءاية اللعان في هلال ابن امية وكل ذلك على العموم اه (قوله فائدة في قولي المخصص الخ) ما اشتملت عليه هاته الفائدة من الفرق بين النية المخصصة والنية المؤكدة قد بسط المصنف ذيل الكلام في ذلك في فروقه في الفرق التاسع والعشرين بين قاعدة النية المخصصة والنية المؤكدة وكذلك في الذخيرة وهو موافق فيما قرره في الكتابين لشيخه الامام عزالدين ابن عبد السلام حسبما نقله ابن راشد ونصه القاعدة السابعة الفرق بين النية المؤكدة والنية المخصصة فالمؤكدة هي الموافقة لمدلول اللفظ والمخصصة تنافيه مثل ان يقول والله لا لبست ثوبا ونوى الكتان قال الشيخ عز الدين الفقهاء لا يفتون انه لا يحنث الابالكتان والصواب ان يقال يحنث في الكتان باللفظ لان النية ها هنا مؤكدة ويحنث في غيره بعموم اللفظ وان استحضر غير الكتان في نيته ونوى اخراجه عن عموم اللفظ لم يحنث به لان النية ح مخصصة لان من شرط المخصص ان يكون منافيا اه بنقل العلامة الشيخ سيدي عمر الفاسي في رسالته التي انتصر فيها للعلامة الشهاب فيما حققه في هذا الفرق التي سماها بمنة الوهاب في نصرة الشهاب (قوله فنقول له لا تحنث بثياب الكتان باللفظ المؤكد بالنية وبغير الكتان بمجرد اللفظ الخ) قال المحقق ابو القاسم ابن الشاط ما قاله من تحنيث الحالف المطلق اللفظ العام الناوي لبعض ما يتناوله الغافل عن سواه فيه نظر فان النية هي اول معتبر في الحالف ثم السبب والبساط والسبب والبساط اذا اقتضيا تقييد اللفظ او تخصيصه نزل لفظ الحالف على ذلك ولم يحنث بما عداه ولم يكن ذلك كذلك الا لان السبب والبساط يدلان على قصده التقييد او التخصيص فاذا نوى التقييد والتخصيص فهو ما يدل عليه السبب والبساط فلان يعتبر التقييد والتخصيص المنويان اولى من المستدل عليهما بالسبب والبساط اه وانت اذا نظرت الى كلام المصنف في هاته

فلا تنافي في ذلك ولانه لو كانت العمومات تختص باسبابها لاختصت آية اللعان وآية الظهار وآية السرقة باسبابها وهو خلاف الاجماع ولان غالب عمومات الشريعة لها اسباب فيلزم تخصيص اكثر العمومات (فائدة) في قولي المخصص لابد ان يكون منافيا للنص المخصوص يظهر الفرق بين النية المخصصة والنية المؤكدة واكثر الذين يفتون لا يطلبون الفرق بينهما في الفتاوي بل يفتون الناس فيهما سواء فاذا جاء الحالف وقال حلفت لا لبست ثوبا ونويت الكتان فيقولون لا تحنث بغيره وليس كما قالوا بل نقول اذا قال لا لبست ثوبا يقتضي حنثه باي ثوب كان ثم النية بعد ذلك لها احوال احدها ان يقول نويته جملة الثياب فنقول له تحنث بكل ثوب باللفظ وبالنية المؤكدة له وثانيها ان يقول نويت بعض الثياب وهي الكتان وتركت غيرها لم اتعرض لها فنقول له تحنث بثياب الكتان باللفظ المؤكد بالنية وبغير الكتان بمجرد اللفظ السالم عن معارضة النية فان الصريح يقتضي ثبوت حكمه من غير احتياج الى نية بدليل انه لو قال لم تكن لي نية البتة لا في البعض ولا في الكل فانه يحنث باللفظ الصريح لا يحتاج معه الى غيره وثالثها ان يقول نويت غير الكتان من اليمين بان استحضرته واخرجته قلنا له لا تحنث بغير الكتان لانك اتيت بالنية المخصصة فان هذه النية المخرجة منافية لموجب اللفظ واللفظ يقتضي الاندراج وانت نويت عدم الاندراج فحصل التنافي

الصورة تجده قيدها بغفلة المطلق على البعض الذي هو من متنـاولات اللفظ العام واذا كان كذلك فالتنظير في كلامه بما ذكر غفلة اذ مع غفلته على ذلك البعض لا يتاتى التقييد ولا التخصيص فتامل (قوله فهي مخصصـة بخلاف التي قبلها الخ) ما اقتضاه كلامه من ان النية المخصصـة هي المنافيـة دون الموء كدة قال عليه ابن الشاط الصحيح في النظر ان النية تكون مخصصة وان لم تكن منافية من جهة ان القواعد الشرعية تقتضي ان لا تترتب الاحكام الشرعية في العبادات والمعاملات الا على النيات والقصود ومـا ليس بمنـوي ولا مقصود فهو غير معتد به ولا مواخذ بسببه وهذا امر لا يكاد يجهلـه احد مـن الشرع ولم يحمل شهاب الدين على ما قاله في ذلك واختاره الا توهمـه ان حكم النيات كحكم الالفاظ الدالة على المدلولات والامر ليس كما توهم اه والمعتمد في الفقه ان المراد بالمنافات في النية المخصصة للعام مخالفتهـا لمقتضى لفظه ولو بالعموم والخصوص سواء كانت منافية له حقيـقة بان كـان اللفظ يقتضي ثبوت الحكم لامر والنية تنفيه عنه او بالعكس او كانت غيـر منافية له فالاول كما لو حلف لاء اكل سمنا ونوى سمن الضان واباحة سمـن غير الضان والثاني كما لو حلف لا ياكل سمنا ونوى سمن الضان اي انه قصد هذا المعنى الخاص معبرا عنه باللفظ العام ولم يلاحظ اباحة سمن غيره فنية سمن الضان ليست منافية لعموم السمن بل فرد منه وان كانت مغايرة له فالنية نافعة للحالف في الصورتين فله اكل سمن غير الضان فيهما وعلى هذا ابن يـونس والجمهور واشترط الشهاب المصنف في تخصيص النية للعام منافاتها له حقيقة فجعلها مخصصة في المثال الاول دون الثاني وهو مردود بان المنافـاة انمـا تشترط في المخصص المنفصل وان النية ليس حكمها كحكمه ومما يقضي برد كلام الشهاب ما صرح به حافظ المذهب العلامة ابن رشد ففي رسم القطعان من سماع عيسى من كتاب النذور الثاني ما نصه ومـن حلف ان لا يا كـل لبنا فاكل لبن الضان وقال انما اردت لبن المعز او اكل لبن البقر وقـال انما اردت لبن الضان او اكل لبن البقر او لبن الابل وقـال انمـا اردت لبن الغنم فان كانت عليه بينة لزمه الحنث وان جاء مستفتيا دين في ذلك ومن

بين هـذه النيـة وبين اللفظ فهي مخصصة بخلاف التي قبلها انماهي موءكدة للبعض الذي خطر بالبال والبعض الاخر لم يخطر بالبال فلم تخرجه النية فوقع الحنث بالجميع فالواجب على المفتي ان لا يكتفي بقول المستفتي اردت الكتـان بل حتى له اردت اخراج غير الكتان من يمينك فاذا قال له نعم حينئذ يفتيه بتخصيص حنثه بالكتـان والا فلا فتامل هذا الموضع فهو عزيز في تخصيص العمومات في الفتيا وغيرها فان قلت هو لو قال والله لا لبست ثوبا كتانا لم يحنث بغير الكتان ولم يخطر غير الكتان بباله ولا نفاه بلفظه كونه نوى الكتان وذهل عن غيره هو بمنزلة هذا القيد اللفظي وقد اجمعوا على عـدم تحنيثه في هذا القيد اللفظي فكذلك هذه النية فانها مثله كما تقرر قلت سوءال حسن قوي غير ان الجواب عنه حسن جميل وهو ان نقول المخصصـات اللفظية المتصلة من الغاية والشرط والصفة والاحاطة الفاظ لا تستقـل بنفسها وقاعدة العرب ان ما لا يستقل بنفسـه اذا جاء عقيب ما يستقـل بنفسه جعلت العرب ذلك المستقل غير مستقـل ولا يعتبر الا المجمـوع المركب منعما لمستقل وما بعده مما لا يستقل فيصير الجميع كالـكلمة الواحدة بدليل ما هو اشد الاشياء ضيقا وهو الاقرار عند الحاكم فلو قال له عندي الثياب الزرق والدراهم الزائفة لم يلزمه الحـاكم بغيـر الموصوف بتلك الصفـة ولا يقضي عليه بعموم الثياب ولا الدراهم بغير الاقرار بطريق الاولى وما سره الا ما تقدم من القاعدة اللغوية فهذا هو شان الصفة وغيرها مما لا يستقل واما النية فليس للعرب فيها هذا الوضع بل تعتبر ما نوى ان كانت

حلف لا يأكل سمنا فأكل سمن البقر وقال انما اردت سمن الغنم فمثل ذلك ايضا قال القاضي هذه مسالة صحيحة على اصولهم فمن ادعى نية مخالفة لظاهر لفظه انه لا يصدق فيما يقضي به عليه الا ان يأتي مستفتيا ولا اختلاف في ذلك ونظائرها في الامهات اكثر من ان تحصى بعدد او يبلغها حصر وبالله التوفيق اهـ بلفظه فانت تراه نفي وجود الخلاف في المسالة وبالله التوفيق (قوله فان معناه ارادة اخراج بعض مسماه الخ) عبارته في الفروق ان يطلق اللفظ ويخرج بعض مسمياته عن الحكم المسند الى العموم (قوله خلافا للشافعي والمزني الخ) اي فانهما قالا بتخصيصه به وبه قال العراقي وهو منقول عن اكثر الحنفية ومال الامام في المحصول الى اختيار الوقف والظاهر ان اعادة الظاهر كاعادة الضمير كما قاله الشيخ ابن الحاجب وقال الرهوني الظاهر حمله في الظاهر على العموم (قوله بل يبقى لفظ المطلقات الخ) اي ولا يوجب رجوع الضمير الخاص اليه تخصيص التربص بالرجعيات وهذا هو مذهب مالك والاكثر واختاره الغزالي والامدي وابن الحاجب وغيرهم (قوله ومذهب الراوي الخ) في المسالة ثلاثة اقوال الاول ان مذهب الراوي اللفظ العام المخالف له لا يخصصه سواء كان الراوي صحابيا او غيره وعزاه المصنف لمالك والشافعي وهو الذي اختاره الغزالي في المستصفى وصححه التاج السبكي في جمع الجوامع حيث قال والأصح ان مذهب الراوي للعام بخلافه لا يخصصه ولو كان صحابيا الثاني يخصصه مطلقا وعزاه المصنف لبعض اصحابنا واصحاب الشافعي الثالث التفصيل ان كان الراوي صحابيا خصص مذهبه وان كان تابعيا لم يخصص قال الموضح وهذه طريقة بعضهم ومنهم من جعل القولين انما هما في الراوي اذا كان صحابيا اما غيره فلا يختلف في ان مذهبه لا يخصص وجزم بهذا المصنف في الشرح ومثاله في الصحابي ما رواه ابن عباس عنه عليه الصلاة والسلام انه قال من بدل دينه فاقتلوه ومذهبه ان المراة لا تقتل بالردة وعليه اعتمد الحنفية في عدم قتل المرتدة وقال الجلال المحلي ويحتمل انه كان يرى ان من الشرطية لا تتناول المؤنث كما هو قول تقدم له اي فلا تكون مخالفة ابن عباس رضي الله عنهما في المرتدة ان

مؤكدة له لم تغير حكمه اومعارضة له قدمت النية فافترق البابان ومن وجه آخر على تقدير تسليم عدم صحة هذه القاعدة وهو ان اللفظ له دلالة والنية لا دلالة لها فان الدلالات من خصائص الالفاظ والارادة مدلول لا دليل واذا تقرر هذا فالقيد يدل بمفهومه على عدم دخول غير الكتان في يمينه بطريق المفهوم ودلالة الالتزام فتكون دلالة اللفظ التزاما معارضة لظاهر العموم مطابقة فلما حصل التعارض امكن التخصيص بالمعارض الاخص كما تقدم تقريره والنية لما لم تكن لها دلالة لم يوجد مايعارض العموم في قصده للكتان خاصة وذهوله عن غيره فهذان جوابان سديدان وبهذه المباحث يفهم معنى قال العلماء ان العام قد يستعمل في الخاص فان معناه ارادة اخراج بعض مسماه عن مدلول اللفظ وليس معناه ارادة بعضه بالحكم فتامل ذلك فالفرق بينهما هو في غاية الظهور وعند اكثر الفقهاء في غاية الخفاء (والضمير الخاص لا يخص عموم ظاهره كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن هذا عام ثم قال وبعولتهن احق بردهن وهذا خاص بالرجعيات نقله الباجي عنا خلافا للشافعي والمزني) معناه بل يبقى لفظ المطلقات على عمومه لانه جمع معرف باللام (ومذهب الراوي لا يخصص عند مالك والشافعي خلافا لبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي) هذه المسالة منقولة هكذا على الاطلاق والذي اعتقده انه مخصوص بما اذا كان الراوي صحابيا شانه الاخذ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقال انه اذا خالف مذهبه ما رواه يدل ذلك منه على انه اطلع من رسول الله صلى

ثبت عنه من قبيل التخصيص لعموم مرويه (قوله وذكر بعض العموم لا يخصصه الخ) حاصل المسالة انه ان ذكر فرد من افراد العام وحكم عليه بمثل الحكم على العام فلا يتخصص العام لان التخصيص انما يكون مع التناقض عكس التقييد وقيل يخصصه اي يقصره على ذلك البعض ونقل عن ابي ثور وهذا اذا لم يكن للخاص مفهوم معتبر يناقض العام بان كان الحكم في الخاص معلق على مجرد الاسم مثل قوله صلى الله عليه وسلم في شاة ميمونة دباغها طهورها مع قوله ايما اهاب دبغ فقد طهر والخلاف جار على الخلاف في حجية مفهوم اللقب وقد اختلف في تحرير مذهب ابي ثور فذكر ابن برهان ان مفهوم حديث شاة ميمونة يقتضي اخراج ما لا يوكل لحمه ونقل في المحصول عنه ان مفهومه اخراج جلود غير الشاة ومذهب الجمهور ان هذا المفهوم غير معتبر حتى يخصص به العموم لانه مفهوم نصف واما اذا كان للخاص مفهوم معتبر يناقض العام فيجري على الخلاف في التخصيص بالمفهوم وذلك نحو قوله تعلى انما حرم عليكم الميتة والدم مع قوله في الاية الاخرى او دما مسفوحا فان ذلك يدل من جهة المنطوق على ان الدم المسفوح محرم بدليلين ويقتضي من جهة مفهوم الصفة في الاية الثانية ان غير المسفوح مخالف في الحكم فيخصص عموم الاية الاولى والمشهور من مذهب مالك ان غير المسفوح حلال قال الموضح واجرى ابن عبد السلام الخلاف على الخلاف في اسم الجنس المحلي هل هو عام او مطلق فان قلنا انه عام فلا تخصيص لموافقة الخاص لحكم العام وان قلنا انه مطلق كان الاخر مقيدا له والاجراء الاول اولى لان اسم الجنس المحلي لم ار فيه خلافا يعزى للمذهب بخلاف التخصيص بالمفهوم اه وبهذا التفصيل صرح عضد الدين في شرح المختصر ونصه اذا وافق الخاص العام في الحكم فان كان بمفهومه ينفي الحكم عن غيره فقد سبق انه يخصص واما اذا لم يكن له مفهوم فالجمهور على انه لا يكون مخصصا له اه وقال المحقق التفتزاني في الشرح قوله اذا وافق الخاص العام في الحكم بان حكم على الخاص بما حكم به على العام بشرط ان لا يكون للخاص مفهوم مخالفة يقتضي نفي الحكم عن غيره والمصنف يعني الشيخ ابن الحاجب ترك هذا التقييد اعتمادا

الله عليه وسلم على قرائن حالية تدل على تخصيص ذلك العام وانه عليه الصلاة والسلام اطلق العام لارادة الخاص وحده فلذلك كان مذهبه مخالفا لروايته اما اذا كان الراوي مالكا اوغيره من المتاخرين الذين لم يشاهدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يتاتى ذلك فيه ومذهبه ليس دليلا حتى يخصص به كلام صاحب الشرع والتخصيص بغير دليل لا يجوز اجماعا حجة التخصيص ما تقدم فان عدالته تمنعه من تركه بعض افراد العموم الا لمستند من قراين صاحب الكلام فاذا ثبتت القرائن ثبت التخصيص حجة عدم التخصيص ان عموم كلام صاحب الشرع حجة والراوي لم يتركه الا لاجتهاد ويجوز ان يكون اصاب ام لا والاصل بقاء العموم على عمومه ولو كان كل اجتهاد صحيحا لكان قول كل مجتهد حجة وهو خلاف الاجماع (وذكر بعض العموم لا يخصصه خلافا لابي ثور) ذكر بعض العموم كقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى فالاحسان بلام التعريف عام في جميع انواع الاحسان فيندرج فيه ايتاء ذي القربى فذكره بعده ليس تخصيصا للاول بايتاء ذي القربى

بل اهتماما بهذا النوع من هذا العام وعادة العرب انها اذا اهتمت ببعض انواع العام خصصته بالذكر ابعادا له عن المجاز والتخصيص بذلك النوع فاذا نص عليه ينفي احتمال التخصيص فيه دون غيره فلا يبقى احتمال التخصيص فيه البتة وكذلك قوله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي مع ان المنكر عام بلام التعريف فيه فهو بعمومه يشمل البغي فذكره بعد ذلك انما هو اشعار بانه اقبح المنكر واهم انواعه بالذكر فلا يتوهم تخصيص العام المتقدم باخراجه منه وكذلك قوله تعالى وملائكته وجبريل خصص جبريل اهتماما به وكثير من العلماء يمثل هذا الباب بقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان وليس منه لان فاكهة مطلق لاعموم

فيه حتى يكون اولاقه تناول الرمان فيخصص بعد ذلك بالذكر بخلاف المثل السابقة عامة تناولت ما ذكر بعدها. اذا علم هذا فاعلم انه قد وقع في المذهب استدلالات على خلاف هذه القاعدة فينبغي ان يتفطن لها فمن ذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع ما لم يقبض وهو عام في جميع البيعات ونهي عن بيع الطعام قبل قبضه والطعام بعض ذلك العموم فقال مالك رحمه الله تعالى لا يحرم الا بيع الطعام قبل قبضه قال جماعة من المالكية لان العموم المتقدم مطلق وهذا مقيد والمطلق يحمل على المقيد وهذا غلط بل هذا تخصيص العام بذكر بعض انواعه والصحيح انه باطل كما تقدم والمطلق والمقيد انما معناه ان يكون المطلق ماهية كلية فيذكر معها او بعدها قيد نحو فتحرير رقبة وفي آية اخرى فتحرير رقبة مومنة فهذا هو المطلق والمقيد الذي يحمل فيه المطلق على المقيد لان المقيد زاد على الثابت اولا مدلول القيد اما اذا كان اللفظ عاما فالقيد يكون منقصا ان اخراجنا ماعدا محل القيد وفي المطلق لا يكون منقصا فلذلك كان الصحيح حمل المطلق على المقيد والصحيح عدم تخصيص العموم بذكر بعضه فهذا فرق عظيم ينبغي ان تلاحظه فهو نفيس في الاصول والفروع (وكونه مخاطبا لا يخصص العام ان كان خبرا وان كان امر

على ما سبق من ان العام يخصص بالمفهوم اه وبهذا التفصيل صرح الغزالي نقلا عن ابي الخطاب الحنبلي (قوله بل اهتماما بهذا النوع الخ) نظيره ما قرره علماء البلاغة ان من نكت عطف الخاص على العام التنبيه على فضل ذلك الخاص حتى كانه ليس من جنسه تنزيلا للتغاير في الوصف منزلة التغاير في الذات ومنه قول الله تعلى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى (قوله والصحيح انه باطل الخ) قال في فروقه لان البعض لا ينافي الكل وشرط المخصص المنافاة قال الشيخ حلولو لم يتفطن المصنف ان التخصيص هنا بالمفهوم كما تقدم وليس هذا من باب التخصيص بمفهوم اللقب بل اسم الجنس اعلا رتبة من اللقب كما قاله الابياري وعليه فذكر الطعام في الحديث الثاني يقتضي ان غيره بخلافه فيخصص عموم الاول وقد اخذ لمالك القول بمفهوم اللقب في بعض المسائل وهذا اعلا رتبة منه فيصح التخصيص به اه وقد صرح المصنف في الفروق في نظيره بانه من باب التخصيص بالمفهوم لا من باب حمل المطلق على المقيد ولا من باب تخصيص العموم بذكر بعضه فهو غير غافل (قوله انما معناه ان يكون المطلق ماهية كلية الخ) تعرض المص لبسط هذا الكلام في فروقه في الفرق الحادي والثلاثين بين قاعدة حمل المطلق على المقيد في الكلي وبين قاعدة حمل المطلق على المقيد في الكلية فارجع اليه ان شئت (قوله وكونه مخاطبا الخ) قد تقدم الكلام على هاته المسالة عند تعرض المص لها فلا اعادة(١) (قوله ومن ذلك قول المراة زوجني ممن شئت الخ) هاته غير مسالة المتن بل هي من مسالة المخاطب بالفتح هل يدخل في خطابه وقد تقدم ايضا الكلام فيها (٢) (قوله خلافا لبعض الفقهاء الخ) في المسالة اقوال

جعل جزاء قال الامام يشبه ان يكون مخصصا) المراد المخاطب بكسر الطاء الفاعل للخطاب مثال الخبر من دخل داري فهو سارق السلعة هل يقتضي ذلك انه اذا دخل هو ان يكون مخبرا عن نفسه انه سارق مثال الامر الذي هو جزاء قوله من دخل داري فاعطه درهما فقوله اعطه امر وهو جواب الشرط ووجه الاحاله فيه انه لا يامر نفسه بدرهم من ماله . ومن ذلك قول المراة زوجني ممن شئت فهل له ان يزوجها من نفسه لاندراجه في العموم او قال بع سلعتي ممن رايت فهل له شراؤها لانه راى نفسه بين العلماء خلاف والصحيح انه مندرج في العموم لانه متناول له لغة والاصل عدم التخصيص (وذكر العام . في معرض المدح الذم لا يخصص خلافا لبعض الفقهاء)

(١) — (٢) اي في اثناء الكلام على الفصل الثاني من هذا الباب صحيفة ٣٤ اهـ ناشره

مثـــاله ان يذكـر الله تعـــالى فاعل المحرم ثم يقول بعد ذكره انه لا يفلح الظالمون فهل يقتضي انه مخصوص بمن تقدم ذكره او يكون عاما ويندرج فيـه المتقدم ذكره اندراجا اوليا وكذلك اذا ذكر الله تعالى فاعلا لمامـور بـه ثم يقول عقيبه ان الله مع المحسنين انه كان للاوابين غفورا ونحو ذلـك فهل يعم اللفظ والحكم كل محسن وكل اواب ويختص بمن تقـدم ذكره خلاف . حجة التخصيص به ان ذكر العام بعده يجري مجرى الجواب عنه والجـواب شانـه ان يكون مطابقا للسوءال مـن غيـر زيادة وكانه قال مع المحسنيـن الذين تقدم ذكرهم والاوابين الذي تقدم ذكرهم حجة عدم التخصيص ان اللفظ عام ولا ضرورة لتخصيصه عن تقدم فان حكم الجمع ثابت بالعموم والاصل عدم التخـصيص فيبقى اللفظ عاما على حاله (تنبيه) قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام ليس من هذا الباب العالم المرتب على شرط تقدم بل يختص اتفاقا كقوله تعالى ان تكونوا صالحيـن فانه كان للاوابين غفورا فالشرط المتقدم هـو صـلاح المخاطبيـن الحاضرين وصلاحهم لا يكون سببا لمغفرة من تقدم من الامم قبلـهم او ياتي بعـدهم فان قواعـد الشرع تابى ذلك وان سعي كـل احد لا يتعداه لغفران غيره الا ان يكون له فيه تسبب وههنا لا تسبب فـلا يتعدى فيتعين ان يكون المراد فانه كان للاوابين منكم غفـورا فـان شرط الجزاء لا يترتب جزائه على غيره وهذه قاعدة لغوية وشرعـية انما اذا لم يكن شرطا امكن جريان الخلاف . (لا . وعـطف الخـاص على العام لا يقتضي تخصيصه خلافا للحنفية كقوله عليه الصلاة والسلام لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده فان الثاني خاص بالحربي فيكون الاول كذلك عندهم) القاعدة ان الادنى يقتل بالاعلى ومساويه وهل يقتل الاعلى بالادنى هـو موضع الخلاف فقوله عليه الصلاة والسلام لا يقتل مومن بكافر عام في جميع الكفار فيتنـاول الزمي

فلا يقتل به المسلم اذا قتله عمدا عندنا خلافا للحنفية . قالوا اول الحديث لكم وآخره عليكم فان ذا العهد يقتل بالذمي لان الذمي اعلى منه لان عقد الذمة يدوم للذريـه والمعاهدة لا تدوم والادنى يقتل بالاعلى فيقتل المعاهـد بالـذمي فتعين ان الذي لا يقتل به المعاهد هو الكافر الحربي والقاعـدة ان العطف يقتضي التسوية والمعطوف لا يقتل بالحربي فيكون المعطوف عليه لا يقتل بالحربي عملا بالتسويه فيكـون الكافـر المذكـور اول الحديث المراد به الحربي وهـو متفق عليه انما النـزاع في الذمي فدخـل العـام المعطـوف عليـه التخصيص بسبب عـطف الخـاص عليه والجواب عنه من اربعة اوجـه احدها انا نمنع ان الواو عاطفـة بل هي للاستئناف فلا يلزم التشريك وثانيها سلمناه لكن العطف يقتضي التشريك في اصـل الحكـم دون توابعه قال النحاة فاذا قال مررت بزيد قائما وعمـر ولا يلـزم ان يكون مررت بعمر وايضا قائمـا بل في اصل المرور فـقط كذلـك جميع التوابع من المتعلقات وغيرها فمقتضى العطف ههنا انه لا يقتل اما تعيـن من يقتـل بـه الاخـر فلا لان الذي يقتل به من توابـع الحكم وثالثها لا نسلم ان معنى قوله عليه الصلاة والسلام ولا ذو عهد في عهده معناه بحر بي بـل معناه التنبيه على السببية فان في قد تقدم في باب الحروف تقريرانها تكون للسببية فيصيـر مـعنى الكلام ولا يقتـل ذو عهـد بسبب المعاهدة فيفيدنا ذلك ان المعاهدة سبب يوجب العصمة وليس المراد انه يقتص منه ولا غير ذلك ورابعها ان معناه نفي الوهم عمـن يعتقـد ان عقد المعاهدة كعقد الذمة يدوم فنبه عليه السلام ان اثر ذلك العهد انما هو في ذلك الزمان خاصة لا يتعداه لما بعده وتكون في على هـذا للظرفية وهـو الغالب عليها (وتعقيب العام باستثناء او صفـة او حكم لا يتاتى الا في البـعض لا يخصصه عند القاضي عبد الجبار وقيل يخصصـه وقيـل بالـوقف واختاره الامام فالاستثناء كقولـه تعالى لا جناح عليكم ان طلقتـم النساء الى قوله الا ان يعـفون . فانه خاص بالرشديـات والصفـة كقوله تعالى يا يها النبي اذا طلقتم النساء الى قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اي الرغبة في الرجعة والحكم كقوله تعالي والمطلقـات يتربصن بانفسهن الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن فانه خاص بالرجعيات فتبقى العمـومات على عمومهم وتختص هذه الامور بمن يصلح له لنا في سائر صو ر النزاع ان الاصل بقاء العموم على عمومـه فمهما امكـن ذلـك لا يعدل عنـه تغليبا للاصل) حجة التخصيص ان الاصل الاتحاد في الضمائر وجميع ما يعود عليه الحكم المتاخـر اي شيء كان وليس يحصل الاتحاد الا اذا اعتقدنا ان المراد بالسابق ما

ثلاثة (الاول) انه عام وعزاه الرهوني الى الاكثرين واختاره الشيخ ابن الحاجب وقال الشيخ ابو حامد انه مذهب الشافعي (الثاني) انه لا يعم وعزاه غير واحد للشافعي قالوا لانه سيق لقصد المبالغة في الحث والزجر فلا يلزم منه التعميم ولهذا منع التمسك بقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الاية في وجوب زكاة الحلي (الثالث) انه يعم الا ان يعارضه عام آخر لم يقصد به المدح والذم مثاله قول الله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فهذا لفظ في ملك اليمين لا يعم اباحة كل ما ملكت يمينه حتى الاختين لانه عارضه عموم آخر وهو قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانه يعم الحرائر والايماء مع كونه خرج في بيان حكم الجمع

الكلام على الفصل الخامس فيما يجوز التخصيص اليه

(قوله ويجوز عندنا للواحد الخ) بهذا المذهب قال الشيخ ابو اسحاق وذكره القاضي عبد الوهاب على المذهب وهو مبني على مذهب الاكثر من ان استغراق المفرد كاستغراق الجمع وان ال الداخلة على الجمع تبطل جمعيته حتى يصير استغراقا في الآحاد قال في مهيع الاصول لابن عاصم ٠

وجائز تخصيص ما عم الى بقاء واحد له مهما علا

(قوله وقال القفال يجب ابقاء اقل الجمع الخ) هذا هو المذهب الثاني في المسالة وحاصله ان لفظ العام اذا كان جمعنا كالمسلمين فلابد من بقاء اقل الجمع على الخلاف الذي سيذكره المص فيه هل هو اثنان او ثلاثة وان لم يكن لفظ العام جمعا نحو من جاز التخصيص الى الواحد واختار هذا المذهب تاج الدين وجعله هو الحق حيث قال في جمع الجوامع والحق جوازه الى واحد ان لم يكن لفظ العام جمعا والى اقل الجمع ان كان جمعا وقدحكى الامام فخرالدين اجماع اهل السنة على انه يجوز تخصيصه الى الواحد في من وما ونحوهما من اسماء الشروط والاستفهام وهذا التفصيل مبني على ان استغراق المفرد اشمل المبني على ان ال الداخلة على الجمع لا تبطل جمعيته ثم ان القول بعدم جواز التخصيص الى الواحد اذا كان لفظ العام جمعا مقيد بما اذا لم يكن المخصص استثناء او بدل بعض واما في الاستثناء وبدل البعض فيجوز التخصيص الى الواحد اتفاقا كما صرح بذلك عضدالدين في شرح المختصر حيث قال القائلون بجواز التخصيص الى واحد قالوا لانه يجوز اكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا والجواب ان عموم قولنا لا يجوز التخصيص الى الواحد مخصوص بالاستثناء ونحوه اعني بدل البعض ومثل بدل البعض قبل ذلك بقوله اشتريت العشرة احدها اهـ والناس وان لم يكن في مثاله جمعا فهو اسم جمع وحكمهما واحد هنا كما نص على ذلك في التلويح ثالث الاقوال في المسالة المنع الى الواحد مطلقا سواء كان لفظ العام جمعا اولا وان غاية جوازه ان يبقى اقل الجمع ونسبه فيجميع الجوامع الىشذوذ ونقله ولي الدين قالوحكاه ابن برهانورابع

يصلح لذلك الحكم اللاحق ومتى كان كذلك لزم التخصيص جزما حجة الوقف تعارض الادلة وانما جعلنا الرغبة في الرجعة صفة وذلك لانها امر خفي وحالة من احوال النفوس والحكم الشرعي قائم بذات الله تعالى لا بنفس الخلقفهي حينئذ صفة واما كون الزوج اولى بالرجعة فذلك حكم شرعي يرجع الى الاباحة والتحريم على غيره ان يمنعه من ذلك وهذه احكام شرعية بخلاف الرغبة فلذلك اختلفت المثل (الفصل الخامس فيما ويجوز التخصيص اليه ويجوز عندنا للواحد هذا اطلاق القاضي عبد الوهاب واما الامام فحكى اجماع اهل السنة على ذلك فيمن وما ونحوهما قال وقال القفال ويجب ابقاء اقل الجمع في الجموع المعرفة وقيل يجوز الى الواحدفيها وقال ابو الحسين البصري لابد من الكثرة في الكل الااذا استعمله الواحد المعظم نفسه) اما من وما فلفظهما مفرد ولذلك يجوز ان يعود الضمير عليهما مفردا كقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا والسماء وما بناها ولا انتم عابدون ما اعبد ولا انا عابد ما عبدتم فلذلك حسن ان يرادبهما الواحد ويجوز التخصيص اليه ويخالفهما الجمع المعرف كلفظ المشركين فان المحافظة على صيغة الجمع تمنع من ارادة الواحد والتخصيص اليه وحجة الجواز الى الواحد في الجموع ايضا ان الجمع قد يطلق ويراد به الواحد كما في قوله تعالى الذين

الاقوال لابد من بقاء غير محصور وهو قول ابي الحسن البصري وهو الذي اشار اليه المص بقوله وقال ابو الحسن لابد من الكثرة وصححه غير واحد كالامام في المحصول والبيضاوي في منهاجه قال الامام في المحصول ومنع ابو الحسن ذلك اي الانتهاء في التخصيص الى الواحد من جميع الفاظ العموم واوجب ان يراد بها كثرة وان لم يعلم قدرها ثم قال وهو الاصح ثم وجهه بان الرجل لو قال اكلت كل ما في الدار من الرمان وكان فيها الف رمانة وكان قد اكل رمانة واحدة او ثلاثة عابة اهل اللغة ولو قال كل من دخل داري اكرمته ثم قال اردت به زيدا وحده عابه اهل اللغة اه ولم يتعرض المص ولا الاصفهاني بعده لتفسير الكثرة وعبر البيضاوي في منهاجه بقوله يجوز التخصيص لما بقي غير محصور قال المحقق الاسنوي اختلفوا في ضابط المقدار الذي لابد من بقائه بعد التخصيص فذهب ابو الحسين الى انه لابد من بقاء جمع كثير سواء كان العام جمعا كالرجال او غير جمع كمن وما واين ثم قال وهذا المذهب نقله الامدي وابن الحاجب عن الاكثرين واختاره الامام واتباعه واختلفوا في تفسير هذا الكثير ففسره ابن الحاجب بانه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا ان يكون اكثر من النصف وفسره المص بان يكون غير محصور اه وتبع البيضاوي ابن السبكي فقال وقيل بالمنع الا ان يبقى غير محصور وخامس الاقوال لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام قبل التخصيص قال الجلال المحلي والقولان الاخيران متقاربان اي في الجملة والا فبينهما عموم وخصوص من وجه على ما فصله في الايات فارجع اليه ان شئت (قوله قيل الجامع الخ) في شرح الجلال المحلي الناس المراد به نعيم ابن مسعود الاسجعي لقيامه مقام كثير في تثبيط المؤمنين على ملاقاة ابي سفيان واصحابه وقيل وفد عبد القيس (قوله واحتج ابو الحسين الخ) ظاهر كلام الامام ان هذا له موجها به قول ابي الحسين

قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم قيل الجامع ابو سفيان وهو المراد بالناس وكذلك في قوله تعالى ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله قيل المحسود رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المراد بالناس واحتج ابو الحسين ان البيت اذا كان ملان من الرمان وقال اكلت ما في البيت من الرمان واراد واحدة ان ذلك يقبح وحينئذ لا بد من كثرة يحسن اطلاق العموم لاجلها والا امتنع وقد نص امام الحرمين وغيره على استقباح تخصيص الحنفية قوله عليه الصلاة والسلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل بالمكاتبة او بالامة وان هذا التخصيص في غاية البعد ولا يجوز لغة مع ان نوع المكاتبة او الامة افراده غير متناهية فكيف اذا لم يبق الا فرد واحد فكان اشد بالقبح واما المعظم نفسه فهو في معنى الجمع العظيم فقد وزن ابو بكر بالامة فرجح ووزن عمر بالامة فرجح رضي الله عنهما فكيف بالانبياء عليهم الصلاة والسلام

الكلام على الفصل السادس في حكمه بعد التخصيص

الكلام في هذا الفصل من وجهين احدهما النظر في تناول العموم ما بقي بعد التخصيص والثاني النظر في العمل به وتلقي الاحكام منه فاما الوجه الاول فقال المازري في شرح البرهان ان العموم اذا خرج عن بعض مسمياته بالتخصيص فلا يخلو من قسمين احدهما ان يخرج مسمياته حتى لا يبقى منها الا واحد او يخرج منه مسمياته بالتخصيص حتى يبقى منه اقل الجمع على القولين في اقل الجمع هل هو اثنان او ثلاثة فاما ان خرجت مسمياته بالتخصيص حتى لا يبقى منه الا واحد فالمعروف من مذهب سائر المتكلمين في هذا الفن ان اللفظ يتناول ذلك الواحد الباقي على جهة المجاز اذا كان اللفظ العام صيغة من صيغ الجموع لاجل ان الجمع في اصل وضعه لا يعبربه عن الواحد فاذا صارهاهنا عبارة عن واحد صار مجازا وقد حكي القاضي ابو الطيب الاتفاق على هذا ولكن ابا حامد الاسفرائني خالف فيه وذهب الى انه يبقى في تناوله للواحد على الحقيقة احتجاجا منه بقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وبقوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون فاخبر عن نفسه تعالى بلفظ الجمع وهذا منصوص لاهل اللسان في هذا المعنى المشعر بالتعظيم خاصة فلا يجري هذا في حقائق الجموع واما ان خص العموم حتى بقي منه اقل الجمع فهل يبقى في تناوله لاقل الجمع فما زاد عليه على الحقيقة ام لا هذا مما اختلف فيه الناس اه فكلامه اقتضى ان الخلاف الذي سيذكره انما هو اذا بقي منه بعد التخصيص اقل الجمع واما اذا كان الباقي واحدا وكان اللفظ العام صيغة جمع فاللفظ يتناول ذلك الواحد مجازا على المعروف وقد ترك هذا التفصيل في كتب المتاخرين واطلقوا في ذكر الخلاف والاقوال المذكورة في المسالة سبعة اقتصر المص على ذكر ثلاثة في المتن القول الاول انه حقيقة في الباقي لان تناول اللفظ للبعض الباقي بعد التخصيص كتناوله بلا تخصيص قال المازري وبه قال جماعة من طوائف الفقهاء وللفقهاء عزاه ابن السبكي وقال انه الاشبه وبه قال والده الشيخ الامام

فكيف بسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم (الفصل السادس في حكمه بعد التخصيص لنا وللشافعية والحنفية في كونه بعد التخصيص حقيقة او مجازا قولان واختار الامام وابو الحسين التفصيل بين تخصيصه بقرينة مستقلة عقلية او سمعية فيكون مجازا وبين تخصيصه بالمتصل كالشرط والاستثناء والصفة فيكون حقيقة) الحق انه مجاز لانه وضع للعموم واستعمل في الخصوص فقد استعمل في غير موضوعه واللفظ المستعمل في غير موضوعه مجازا اجماعا حجة كونه حقيقة ان لفظ المشركين اذا اريد به الحربيون فقط والحربيون مشركون قطعا فيكون اللفظ مستعملا في موضوعه فيكون حقيقة جوابه ان الحربيين مشركون غير ان صيغة العموم لم توضع لمفهوم

وقال شيخ ابو حامـــر انـــه مذهب الشافعي وفي الشرح العضدي انه مــذهب الحنابلــة وعزاه الشهاب المص لبعض اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب ابي حنيفة الثاني انه حقيقة اذا كان الباقي غير منحصر قال العضد اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز لبقاء خاصية العموم وبه قال ابن فورك وابو بكر الرازي من الحنفية على ما نقله الشافعية والمنقول عنه في كتب الحنفية انه ان كان الباقي جمعا فحقيقة والا فمجاز نبه على ذلك الكمال ابن الهمـــام في تحريره الثالث ان خص بما لا يستقل بنفسه من استثناء او شرط او صفة او غاية فهو حقيقة وان خص بمستقل من سمع وعقـــل فهو مجاز وعزاه الامدي والابياري للقاضي ابي بكر وعزاه في شرح المختصر العضـــدي الى ابي الحسن البصري وقال المازري والى هذا رجع القاضي ابن الطيب وقال به الكرخي وغيره الرابع انه حقيقة في تناول ما بقي مجاز في الاقتصار عليه وبه قال امام الحرمين قال المازري في شرح البرهان واختار ابو المعالي انه مشترك بين الحقيقة والمجاز فمن حيث رفع اللفظ عن بعض مسمياته يتصور المجاز ومن حيث بقاءوه على بعض مسمياته يتصور الحقيقة ثم رد الامام المازري هذا المذهب كما ستسمع كلامه ورده الابياري ايضا في شرحه الخامس انه مجاز مطلقا وبه قال الاكثر وعزاه المص لبعض اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب ابي حنيفة وقال في الشرح انه الحق ونصره الكمال ابن الهمام واختاره الشيخ ابن الحاجب والبيضاوي وغيرهما وعزاه المازري لمشاهير المعتزلة وفي شرح العضد انه مذهب الجمهور الخ) قال الجلال في توجيهه لاستعماله في بعض ما وضع له اولا والتناول لهذا البعض حيث لا تخصيص انما كان حقيقة لمصاحبته للبعض الاخر السادس ان خـــص باستثنـــاء كان مجـــازا وان خص بشرط او صفـــة كان حقيقـــة وذلك لانه يتبين بالاستثناء الذي هو اخراج ما دخل انه اريد بالمستثنى منه ماعدى المستثنى فكان تناول الباقي مجازا واما الصفة وغيرها فانه يفهم ابتداء ان العموم بالنظر اليه فقط فكان التناول حقيقة وبه قال عبدالجبار قال الرهوني قد اختلف النقل عنه هل الاستثناء تخصيص او وليس بتخصيص السابع ان خص بغير لفظ كالعقل فهو مجاز وان خص بدليل لفظي سواء كان متصلا او منفصلا

فهو حقيقة واقتصر المازري في شرح البرهان على ذكر اربعة اقوال الاول والثالث الى الخامس ثم قال وسبب هذا الاختلاف أنك قد علمت ان معنى الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له الاترى قولهم حمار لهذا الحمار النهاق فانها لفظة مستعملة في اصل ما وضعت له واذا قالوا للرجل البليد حمار فانه مجاز منقول عن اصل ما وضع له في اللغة وهو الحيوان النهاق والمجاز هو المنقول عن اصل وضعه وقد حصل هاهنا نقل الاسم بالكلية فاتضح كونه مجازا كما اتضح كونه حقيقة في الحمار النهاق لابقائه على اصل وضعه بالكلية فاذا قال تعالى اقتلوا المشركين لا كلهم فقد علم ان قولنا المشركين موضوع في اصل اللغة للدلالة على استيعاب كل مشرك فاذا علم ان المراد باللفظة بعضهم فقد تكلم بها على غير ما وضعت له في اصل اللغة فكانت مجازا على ما قررنا في حقيقة المجاز والحقيقة بالالتفات الى هذا الجانب وهو جانب رفع الاسم عن بعض مسمياته تصور هوءلاء ان الصيغة تبقى فيما تناولته على جهة المجاز ومن نظر الى الجانب الاخر وهو ابقاءوها على بعض مسمياتها وقد علم ان تناولها لهذه المسميات التي ابقيت عليها حقيقة لو لم يرد تخصيص اصلا وكذلك اذا ورد لان تناول اللفظ اياها لم يتغير وانما وقع التغير في القدر الذي خصص وهذا عندي يقوى على طريقة من يقول ان العموم على الاستيعاب دلالة الظواهر فكانه موضوع للخصوص والعموم ولكنه في العموم اظهر فيتضح على هذا المذهب طريقة هوءلاء كما تتضح طريقة الاولين على قول من قال يدل على الاستيعاب دلالة النصوص لان هوءلاء يرونه غير محتمل للخصوص بحكم صيغته ولاجل الالتفات لهذين الجانبين الذي ينشا من النظر فيه اختلاف هذين المذهبين صار ابو المعالي الى دعوى الاشتراك واثبات الحقيقة من جانب والمجاز من جانب فراى ان القدر المزال وقع به التجوز والقدر المبقى لم يغير عن حقيقته في نفسه وقد رد عليه

وقد رد عليه ما ذهب اليه وذكر ما ملخصه بان اللفظة الواحدة لا يكون لها جهتان في الحقيقة والمجاز ثم قال بعد واما المفرقون بين التخصيص المتصل والتخصيص المنفصل فانهم يلتفتون الى ما كنا اشرنا اليه في باب الاستثناء حيث قلنا ان الاستثناء كجزء من الكلام والاستثناء والمستثنى منه كالكلمة الواحدة وكان الاستثناء بعض اجزاء هذه الكلمة فقولهم عشرة الا واحد هو قولهم تسعة وكان مجموع اللفظتين الاستثناء والمستثنى منه وضع في اصل الوضع لافادة هاذه الجملة التي هي التسعة كما وضعت التسعة لافادتها والاستثناء كالسين من التسعة او العين منها وهذا يقتضي ان التخصيص بالاستثناء لم يغير حكم الصيغة واذا لم يغيرها فهي حقيقة والشرط المتصل بالكلام يتصور فيه ما صورناه في الاستثناء فهذا سبب اختلاف هذه المذاهب كلها ومما الحق بهذا الفصل ما فرق به تاج الدين ابن السبكي تبعا لوالده الشيخ الامام بين العام المخصوص والعام الذي اريد به الخصوص وبيان ذلك ان العام المخصوص اريد عمومه وشموله لجميع افراده من جهة تناول اللفظ لها لا من وجهة الحكم والذي اريد به الخصوص لم يرد شموله لجميع الأفراد لا من جهة تناول اللفظ ولا من جهة الحكم بل كلي استعمل في جزئي او كليه استعملت في بعض جزئياتها ومن اجل هذا كان مجازا قطعا قال المحقق حلولو وعندي ان تفريق اهل مذهبنا في الايمان بين المحاشاة والاستثناء راجع عند التحقيق لهذا المعنى فانهم قالوا يشترط في المحاشاة ان يكون المخرج قد انعقد على اخراجه من اول مرة بخلاف الاستثناء فالمحاشاة ترجع الى العام الذي اريد به الخصوص والاستثناء الى العام المخصوص والله اعلم اه (قوله بل وضعت للكليه الخ) بنى المصنف الجواب على ما يراه من ان مدلول العام كليه وهو خلاف التحقيق كما سمعته سابقا عند الكلام على الدلالة والمدلول فاعتمد على ما قررناه لك من القول (قوله وهو لا يتاتى الخ) اي فهو حينئذ اي دليلهم اخص من المدعى اذ لا يشمل سائر اقسام المتصل قال ابن عاصم في المهيع

مشركين بل وضعت للكلية التي هي كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد وهذه الكلية لم يستعمل اللفظ فيها بل في غيرها فيكون مجازا حجة التفريق ان القرينة المتصلة لا تستقل بنفسها فان الاستثناء والشرط والصفة لفظ لا يستقل وقاعدة العرب ان اللفظ المستقل اذ تعقبه ما لا يستقل بنفسه صيره مع اللفظ المستقل كلفظة واحدة ولا يثبتون للاول حكما الا به فيكون المجموع حقيقة فيما بقي بعد التخصيص . حتى قال القاضي وجماعة ان الثمانية لها عبارتان ثمانية وعشرة الا اثنين وتقول الحنفية الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا مرادهم ما ذكرناه واما التخصيص المنفصل كنهيه عليه الصلاة والسلام عن قتل النسوان والصبيان بعد الامر بقتل المشركين ونهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر بعد قوله تعالى واحل الله البيع فهذا لاجل استقلاله يستحيل جعله مع الاصل كلاما واحدا فيتعين ان اللفظ الاول استعمل في غير موضوعه فيكون مجازا وجوابه ان جعل غير المستقل مع الاصل كلاما واحدا غير صحيح فان الا للاخراج اجماعا واشتقاقه من الثني وهو فرع وجود شيء يرجع ويثنى عليه ومتى جعل الجميع كلاما واحدا بطل هذا كله بل الحق انه كلام اخرج منه كلام نعم معنى الكلام الاول لا يستقر حتى يتعقبه السكوت وعدم استقرار حكم الاول لا يصيره جزء كلام ثم ان هذا سلم يتاتى في المخصص اللفظي المتصل وهو لا يتاتى في المخصص العقلي فان العقل مستقل (وهو حجة عند الجميع الا عيسى بن ابان وابا ثور وخصص الكرخي التمسك به اذا خصص بالمتصل

وقال الامام فخر الدين ان خصص تخصيصا اجماليا نحو قوله هـذا العام مخصوص فليس بحجة ومـاظنه يخالف في هذا التفصيل لنـا انه وضع للاستغراق ولم يستعمل فيه فيكون مجازا ومقتضيا لثبوت الحكم لكل افراده وليس البعض شرطا في البعض والا لزم الدور فيبقى حجة في الباقي بعد التخصيص) كونه حجة هو الصحيح وقد قيل ما من عام الا وقد خص الا قوله تعالى والله بكل شيء عليم روي ذلك عن ابن عباس وحينئذ لا تبقى حجة في جميع عمومات الكتاب والسنة وذلك تعطيل للاستدلال حجة عيسى ابن ابان ان حقيقة اللفظ هي الاستغراق وهو غير مراد واذا خرجت الحقيقة عن الارادة لم يتعين مجاز يحمل اللفظ عليه اذ ليس البعض اولى من البعض فيتعين الاجمال فيسقط الاستدلال جوابه هذا انما يصح اذا كان المجاز اجنبيا عن الحقيقة كالاسد اذا لم تكن الحقيقة فيه مرادة وليس بعض الشجعان اولى من بعض فيتعين الاجمال اما المجاز في العام المخصوص فمتعين لانه ليس اجنبيا بل محل التجوز ما بقي بعد التخصيص فلا اجمال واما مستند الكرخي في التفصيل فهو بناء منه على ان المخصص المتصل يصير مع الاصل حقيقة فيما بقي والحقيقة حجة والمخصص المنفصل لا يمكن جعله حقيقة مع الاصل فتعين المجاز والاجمال

وجوابه ما تقدم واما تفصيل الامام فخر الدين فليس تفصيلا في التحقيق بل راجع الى القول بانه حجة فان الله تعالى اذا قال اقتلوا المشركين ثم قال حرمت عليكم طائفة معينة لا اعينها لكم فلا شك انا نتوقف عن القتل قطعا حتى نعلم الواجب قتله من المحرم قتله وهذا لا يتصور فيه الخلاف بل هذا تفريع على انه بعد التخصيص حجة الا ان يكون التخصيص اجماليا . وقولي ليس البعض شرطا في البعض . هذه حجة الامام في المحصول وبسطها ان ثبوت الحكم في البعض الباقي بعد التخصيص اما ان يتوقف على ثبوته في البعض المخرج اولا يتوقف فان لم يتوقف كان حجة فيما بقي فان عدم ما لا يتوقف عليه لا يضر وان كان ثبوت الحكم في هذا البعض متوقفا على ثبوته في ذلك البعض فاما ان يكون ثبوته في ذلك البعض ايضا متوقفا على ثبوته في هذا البعض اولا فان حصل التوقف من الطرفين لزم الدور وان

ثم الذي خصص يبقى حجة   من بعد ذا للمقتفين نهجه

(قوله وهذا لا يتصور فيه الخلاف الخ) ما اقتضاه كلام المصنف من انه اذا خص بمبهم لا يكون حجة وان هذا لا يتصور فيه الخلاف هو ما اقتضاه كلام الامدي وابن السمعاني والاصفهاني في شرح المحصول وهو قد فرع بنقل ابن برهان الخلاف فيه مع ترجيحه انه حجة فيه وبه صرح ابن السمعاني في البدائع وصاحب اللباب من الحنفية فقد نقلا حجية المخصص بمبهم عن بعض الحنفية ومن هوءلاء فخر الاسلام البزدوي فقد قال ان المخصص بمبهم والمخصص بمعين كلاهما حجة ظنية الدلالة بعد ان كان العام قبل التخصيص قطعي الدلالة اه والذي اعتمده الكمال في حواشي الجلال ان المخصص بمعين حجة والمخصص بمبهم ليس بحجة حيث قال واعلم ان الذي ينبغي ان يعتمد ترجيحه في المسألة ما نقلناه عن الاكثر من ان المخصص بمعين حجة والمخصص بمبهم ليس بحجة لانه اذا لم يعلم ما قصد منه بالتخصيص فما من فرد الا وهو محتمل الارادة فصار العام المخصوص بما ذكر مجملا فلا يستدل به وعلى هـذا مشى البرماوي في النبـذة والالفية وشرحها اه

حصل من احد الطرفين دون الاخر لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال فيتعين ان الحق في هذا التقسيم ان ثبوت الحكم في هذا البعض الباقي غير متوقف على ثبوته في ذلك البعض وحينئذ يكون حجة وهو المطلوب وهذه الحجة ضعيفة بسبب انا نختار التوقف من الطرفين قوله يلزم الدور قلنا لا نسلم . وذلك ان التوقف قسمان توقف معي وتوقف سبقي والدور في الثاني دون الاول فان الانسان اذا قال لغيره لا اخرج من هذا البيت حتى تخرج معي وقال الاخر له وانا لا اخرج من هذا البيت حتى تخرج انت معي خرجا معا وصدقا معا فيما التزماه ولا دور ولا محال اما اذا قال لا اخرج من هذا البيت حتى تخرج انت قبلي وقال الاخر وانا لا اخرج حتى تخرج انت قبلي فانهما لا يصدقا في ذلك يستحيل خروج واحد منهما للزوم الدور . في توقف خروج كل واحد منهما على خروج الاخر توقفا سبقيا فعلمنا ان الدور انما يلزم من التوقف السبقي دون التوقف المعي والتوقف في العموم بين بعضه على وجه المعية دون السبقية فلا دور . فالحق حينئذ ان نقول اللفظ اقتضى ثبوت الحكم في جميع الافراد على وجه واحد ونسبة واحدة والاصل عدم الشرطية فلا يضر خروج البعض عن الارادة ويكون اللفظ حجة في الباقي فهذه طريقة حسنة وسالمة عن الممنوع (والقياس على الصورة

المخصوصة اذا علمت جائز عند القاضي اسماعيل منا وجماعة من الفقهاء) اذا خرجت صورة من العموم بمخصص كما خرج بيع البر متفاضلا من قوله تعالى واحل الله البيع فهل يجوز قياس الارز عليها بجامع القوت او الطعم خلاف حجة المنع ان الصورة المخصوصة على خلاف قاعدة العموم فلو قسنا عليها افضى ذلك الى تكثير مخالفة الاصل وكثرة التخصيص وهو غير جائز حجة الجواز ان قواعد الشرائع مراعاة الحكم والمصالح فاذا استثنى الشرع صورة لحكمة ثم وجد صورة اخرى تشاركها في تلك الحكمة وجب ثبوت ذلك الحكم فيها تكثيرا للحكم والمصالح وهذا مراعاته اولى من مراعاة التخصيص لان ابقاء العموم على عمومه اعتبار لغوي ومراعاة المصالح اعتبار شرعي والشرع مقدم على اللغة (الفصل السابع(١) في الفرق بينه . وبين النسخ والاستثناء ان التخصيص لا يكون الا فيما يتناوله اللفظ بخلاف النسخ ولا يكون الا قبل العمل بخلاف النسخ فانه يجوز قبل العمل وبعده ويجوز نسخ شريعة باخرى ولا يجوز تخصيصها بها والاستثناء مع المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على شيء واحد ولا يثبت بالقرينة الحالية ولا يجوز تاخيره بخلاف التخصيص قال الامام والتخصيص كالجنس للثلاثة لاشتراكها في الاخراج فالتخصيص والاستثناء اخراج الاشخاص والنسخ اخراج الازمان) كون التخصيص لا يكون الا فيما يتناوله اللفظ . اصطلاح وعبارة لا معنى من المعاني فان القرائن او غيرها اذا دلت على ثبوت حكم لعدة صور فاذا خرجت منها صورة من الصور كان ذلك كاخراج صورة من صور تناولتها صيغ العموم غير انه لا يسمى تخصيصا اصطلاحا ويدخل النسخ فيما يتناوله اللفظ او ثبت بالقرائن او الفعل او الاقرار ولا يكون التخصيص الا قبل العمل لان التخصيص بيان للمراد فاذا عمل به صار الجميع مرادا فلا يبقى الاخراج بعد ذلك الا نسخا وابطالا لما هو مراد والتخصيص هو اخراج غير المراد من المراد وبعد العمل بالجميع يتعذر ذلك ويجوز النسخ ايضا قبل العمل اذا علم ان مدلول اللفظ مراد . واما نسخ شريعة بشريعة فذلك لم يقع بين الشرائع في . القواعد الكلية ولا في العقائد الدينية بل في بعض الفروع مع جوازه في الجميع عقلا غير انه لم يقع واذا قيل ان شريعتنا ناسخة لجميع الشرائع فمعناه في بعض الفروع خاصة فالشريعة الناسخة هي المتاخرة . واما تخصيص وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا باللاحقة فلان التخصيص بيان شريعة بشريعة فيمتنع اما السابقة يجوز فلو خصصت المتاخرة المتقدمة لتاخر البيان عن وقت الحاجة واما تخصيص المتاخرة بالمتقدمة فلان عادة الله ان لا ينزل على قوم ولا يخاطبهم الا بما يتعلق بهم خاصة فلو انزل في المتقدمة ما يكون بيانا وتخصيصا للمتاخرة لخوطبوا بما لا يتعلق بهم خاصة فلو انزل في المتقدمة ما يكون بيانا وتخصيصا للمتاخرة لخوطبوا بما لا يتعلق بهم وهذا كله عادة ربانية لا وجوب عقلي واما الاستثناء فهو مع اللفظ المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على معنى واحد وهو ما بقى قال القاضي ابو بكر فالخمسة لها عبارتان خمسة وعشرة الا خمسة واعلم ان تعليلهم ذلك بان الاستثناء غير مستقل بنفسه يلزم ان يكون التخصيص بالصفة والشرط والغاية كذلك ولم يذكروه الا في الاستثناء وههنا فرق آخر يخص الاستثناء وهو انه يخرج من العدد فتقول له عشرة الا اثنين وغير الاستثناء لا يمكن ذلك فيه ولذلك لا يثبت بالقرينة الحالية فانه لو قال له عشرة الا اثنين ودلت القرينة على انه اراد خمسة لزم ان يكون لفظ العشرة قد استعمل مجازا في الخمسة وتلك القرينة هي دليل المجاز وذلك ممتنع لان المجاز لا يجوز في لفظ العدد والتخصيص . يجوز بالقرينة لان التخصيص مجاز والمجاز يدخل في العمومات اجماعا ولا يجوز ان يتاخر الاستثناء فلا يقول له عشرة وبعد يوم يقول الا اثنين لانه فضلة في الكلام لا يستقل بنفسه وما لا يستقل بنفسه لا يفرد بالنطق وكذلك الشرط والغاية والصفة واما التخصيص بالمخصص المنفصل فلا يمكن جعله مع العام المخصوص لفظا واحدا لاستقلال كل واحد منهما بنفسه . والصواب ان نقول الاخراج جنس للثلاثة التخصيص والنسخ والاستثناء فان الشيء لا يكون جنسا لنفسه فاذا قلنا التخصيص جنس للثلاثة لزم ان يكون التخصيص جنسا لنفسه وهو محال وقولنا التخصيص والاستثناء اخراج للاشخاص والنسخ اخراج للازمان ليس على اطلاقه بل يكون التخصيص في الازمان والاستثناء فتقول ما رايته طول الدهر او في جميع الايام ومرادك عمرك خاصة وتستثنى اياما فتقول الا يوم الجمعة مثلا وهذا بحسب ما يقع فيه العموم

(قوله حجة الجواز ان قواعد الشرائع مراعاة الحكم والمصالح الخ) في التوضيح مسائل المذهب دالة على الجواز ولا اعلم خلافا في جواز القياس على الاربعة المخرجة من آية البيع في منع التفاضل فيها وانما اختلفوا في العلة المقتضية للالحاق نعم انكر الالحاق اهل الظاهر المنكرون للقياس ولا يعتد بخلافهم في مثل هذا والله اعلم ومنه الحاق الرهبان بالنساء . لقوله صلى الله عليه وسلم ما كانت هاته لتقاتل الا ان يكونوا ذوي راي وتدبير

---

(١) لم يكتب الشيخ الوالد رحمه الله على هذا الفصل اكتفاء بما سبق له في الفصل الثامن في التخصيص من الباب الاول في الاصطلاحات صحيفتي ١٧٨ ١٧٩ من الجزء الاول (تنبيه) وقع بصحيفة ١٧٨ سطر ٢٥ لفظ الفصل الثالث خطا والصواب الفصل السابع وكذلك بصحيفة ١٧٩ سطر ١ لفظ الفصل السابع خطا والصواب الفصل الثالث اهـ ناشرة

الكلام على الباب السابع في أقل الجمع

قدفصل العلامةالمازري في شرح البرهان هذا المحل بما يجب مطالعته ونص كلامه الكلام في هذه المسالة من ثلاثة اوجه احدها اظهار ثمرتها والثاني ذكر الخلاف فيها والثالث سبب الخلاف (فاما ثمرة الخلاف فيها) ففائدتان اصولية وفروعية (فاما الاصولية) فهي النظر في نهاية ما يخصص اليه العموم حتى اذا جاء خبر واحد مخصصا لعموم ذكر في القرءان واخرج منه جميع مسمياته الا ثلاثا فان ذلك مقبول على الاشهر من المذاهب في تخصيص العموم باخبار الاحاد فاذا تجاوز هذه المرتبة واخرج جميع المسميات حتى لم يبق الا اثنين فهذا على القولين في اقل الجمع فمن قال انه اثنان سلك مسلك من خصص حتى بلغ الى الثلاث لان اللفظ حينئذ لم يخرج حتى يستعمل عليه في اللغة ومن انكر ان يكون اقل الجمع اثنين وقال لا تعبر العرب عن التثنية بلفظ الجمع لم يقبل تخصيص الاحاد لان قبوله يوءدي الى ابطال معنى الكلام ويصير كالرافع لجملته ورفع جملته لا تكون بخبر الواحد وهذا في تخصيص الفاظ الجموع لا في تخصيص ادوات الشرط كقولك من دخل داري فهذه الفائدة الاصولية (واما الفائدة الفرعية) فهي على ماذا يحمل اقرار المقرين اذا قروا بجنس من الاجناس وعبروا عنه بلفظ الجمع غير منصوص عليه على عدد كالقائل له عندي اوله عنده دراهم او دنانير فاختلف الفقهاء هل يلزمه درهمان كما قال ابن الماجشون من اصحابنا او يلزمه ثلاثة دراهم كما روي عن مالك رضي الله عنه وهكذا يجري الامر في اختلاف لعلماء في حجب الام عن الثلث الى السدس باخوين فان من راى ان اقل الجمع اثنان وان قوله تعلى فان كان له اخوة يطلق على الاثنين حجبها بالاخوين الى السدس وقد اشار ابو المعالي الى استيفاء هذه الفائدة الفقهية وقال ما ارى الفقهاء يسمحون بهذا وليس الامر كما قال بل في كتب لا تحصى كثرة من كتب الفقهاء اجراء اقرار المقر بدراهم او ثياب على ما ذكرناه من الخلاف في اقل الجمع (واما الوجه الثاني)وهو ذكر المذاهب في المسالة فالناس

فان وقع في الازمان وقع جواز التخصيص والاستثناء فيها او في الاشخاص وقع جواز التخصيص والاستثناء فيها وقد يقع النسخ ولا اخراج زمان كنسخ الفعلة الواحدة التي لا يتعدد زمانها فلا يقبل الاخراج لان الاخراج من الشيء فرع تعدده بين المخرج والمخرج عنه كامر ابراهيم بذبح اسحق عليه الصلاة والسلام لم يخرج منه بعض الازمنة وبقي بعضها بل بطل المامور به بالكلية لكن الغالب ما تقدم كنسخ وجوب وقوف الواحد بالعشرة ثبة في بعض الازمنة وخرج المستقبل بعدها بالنسخ

(الباب السابع في اقل الجمع) قال القاضي ابو بكر مذهب مالك رحمه الله ان اقل الجمع اثنان ووافقه القاضي ابو بكر على ذلك والاستاذ ابو اسحق وعبد الملك بن الماجشون من اصحابه وعند الشافعي وابي حنيفة رحمهما الله ثلاثة وحكاه عبد الوهاب عن مالك

فيها على قولين احدهما ان اقل الجمع ثلاثه وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه ويذكر ايضا عن ابي حنيفة وقد تردد ابن خويز منداد فيما يضاف الى مالك في هذا فاضاف اليه القول بان اقل الجمع اثنان لاجل مصيره الى حجب اللام عن الثلث الى السدس ويشبه ان يكون مذهبه ان اقل الجمع ثلاثة لاجل انه قال في المقر بدراهم يلزمه ثلاثة دراهم واضيف الى عثمان بن عفان وزيد ابن ثابت رضي الله عنهما انهما يرءان اقل الجمع اثنين لاجل مصيرهما الى حجب الام عن الثلث الى السدس باخوين كما اضيف الى ابن عباس ان اقله ثلاثـة والى ابن مسعود لاجل ان الامام اذا ياتم به رجلان قاما الى جنبيه ولو كانوا ثلاثة قاموا وراءه وبه قال ابن فورد من ايمة الاشعرية واضيف الى الخليل وسبويه ان اقل الجمع اثنان وبه قال القاضي ابن الطيب (واما الوجه الثالث) وهو سبب الخلاف فان عمدة من يقول اقل الجمع ثلاثة اطباق النحاة على تقسيم الكلام الى توحيد وتثنية وجمع وذكرهم التثنية واحكامها واعرابها وعلاماتها في فصل مفرد عن احكام الجمع كما ذكروا الجمع واحكامه واعرابه وعلاماته في فصل اخر فرقوا في ذلك ما بين الجمع والتثنيـة في احكام الالفـاظ والعلامـات والاعراب فمن قال بعد ما قالوه ان الجمع يعبر به عن التثنية كان كمن قـال ان الواحد يعبر به عن الجمع او يعبر به عن التثنية واما الصائرون الى ان اقـل الجمع اثنان فاستشهدوا بمعنى عقلي وهو كون الواحد اذا اضيف الى الواحـد شوهد بينهما التئام وتجمع فوجب ان يكون اقل الجمع اثنين وهذا ليس بشيء لانه نظر في المحسوسات ونحن انما نتكلم على العبارات الموضوعة لها وقد توجد معنى التسمية ثم تنطلق التسمية على ذلك الشيء وهذا الملك مشتق من الالوكه وهي الرسالة ولا يسمى رسل بعضهم الى بعض ملائكة واحتجوا ايضا بالشرع كقوله تعلى فقد صغت قلوبكما واجيبوا عن هذا بان النحاة ذكروا ان تثنيه ما ليس في الانسان منه الا شيء واحد يكون بلفظ الجـمع لان تقـدم العلم بان الانسانين ليس لهما الا قلبان حسب العبارة بلفظ الجمع الدال على الثلاث لا من الغلط فيه بخلاف غيره من الجموع التي لا يومن من غلط السامع فيعتقد ان المراد بما سمع ثلاثا والمتكلم انما اراد اثنيـن والى هذا اشار ابـو

المعالي بان هذا له باب وقياس على ان سيبويه احتج بكون اقل الجمع انيــن بقول الشاعر ٠ ظهراهما مثل ظهور الترسي ٠ فجمع ظهرين وليس لكل ترس الا ظهر واحد واورد هذا شاهدا مطلقا غير مختص بما اتخــذ في كــل جسم وقال سيبويه سالت الخليل عن قولهم ما احسن وجوههما فقال لي اثنان جمع واحتج اصحاب هذا المذهب ايضا بقوله تعلى وداوود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين فجمع في قوله بحكمهم وهكذا ايضا اجابوا عن الاحتجاج بقوله لموسى وهرون انا معكــم مستمعــون اضاف فرعون الى هذا الخطاب وكذا قوله تعلى خصمان بعد قــوله اذ تسوروا واجيب عنه ايضا بانه تسور مع الملكين غيرهما وكذلك اجيب عن قوله تعلى وان طائفتان من الموءمنين اقتتلوا بان الطائفة تطلق على الواحد وعلى الاحاد وهذا المعنى في الجواب يسلك في قوله هذان خصمان اختصموا في ربهــم لان الخصم يطلق على الواحد وعلى الاحاد فهذا الاستدلال كله كما تراه قد توءول وقد يمنع تاوله من القطع عليه واختار ابو المعالي في المسالة طريقة هي التي نبهنا عليها كما ذكرنا فائدة الكلام على المسالة فراى ان المسالة مبنية على القول بالعموم وهو يقول به على صفة ما تقدم بيانه ولاكن قد يخصص العموم فينظر في المخصص فما خصص الى الثلاث قيل على الاطلاق وان كان من جنس ما يخصص به فان تعدى التخصيص هذه المرتبة الى ان ابقى من الخطاب اثنين تطلب في المخصص زيادة قوة فان تعدت هــذه المرتــبة طــلب في التخصيص زيادة في القوة على ما قلناه في المرتبة الثانية وسبب هذه الموازنة ليس ما تعارض من ادلة الشرع فيقدم الاوزن والارجح فافادة الجموع للتعميم ثابت على حسب طبقات العموم في قوة افادة الاستيعاب والخروج من العموم الى قصره على اثنين ابعد في حكم الخطاب ودلالته على قــصره على الثــلاث فاقتضى هذا بلا شك طلب قوة في المخرج عن بابه وقد يميل ابو المعــالي في حمل الجمع على الواحد بشرط قرينه فمن راى امراته تتصدى لناظر اليها فانه يحسن ان يقول لها تتبرجين للرجال ولم ير الا رجلا واحدا ولكن هذا لا يحمل الثلاث عليه الا في مثل هذه القرينه وهذا الذي تمثل به فيه نظر والمعلوم مــن

القائلين بمثل هذا الكلام انهم ما اشاروا به الى ذلك الواحد الذي شاهدوا افساده للحريم وانما يخطر بالبال حينئذ ان هذه الاشارة من هذا لم تكن الا وقد تقدمتها اشارات اخر فيطلقون اسم الرجال على من شوهد ومن استدل عليه بمن شوهد وقيل ايضا بانه قد يطلق لفظ الجمع على الاثنين بقرينة (١)

ان من كان لا يخاف من رجل واحد ويخاف من الرجال وهذا ايضا فيه معنى مما ذكرناه واشار ابو المعالي الى انه لو لم يكن في طبيعة الكلام ما يحسن به مع القرينة لما جاز اطلاقه ولو اقترنت به القرينة وبالجملة فالمسالة عندي محالها وثمراتها لا تبلغ القطعيات في الوضع اه (قوله ان محل النزاع مشكل الخ) قد بسط المصنف في شرح المحصول هذا الاستشكال ونقله عصريه المحقق الاصفهاني واجاب عنه ونصه والجواب الحق عن ذلك ان اقل الجمع اثنين او ثلاثة هو على الاطلاق سواء كان ذلك جمع قلة او جمع كثرة ونقول جمع الكثرة يصدق على ما دون العشرة حقيقة واما جمع القلة فلا يصدق على ما فوق العشرة فان ساعد على ذلك منقول الادباء فلا كلام والا فمن خالف فهو محجوج بالادلة الدالة على عموم الجمع على الاطلاق وكيف لا يدعي اجماع الادباء على ذلك اه وممن درج على ان الخلاف في الجمعين المحقق التفتزاني في تلويحه حيث قال بعد ذكر الخلاف في ان اقل الجمع ثلاثة او اثنان ما نصه واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وبين جمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمال وان صرح بخلافه كثير من الثقات اه كلامه وقد صرح البدر الدماميني في شرح التسهيل بان الخلاف بين الجمعين في حالة التنكير انما هو في جانب الزيادة والا فمبدا كل منهما الثلاثة ومنتهى جمع القلة العشرة ولا نهاية لجمع الكثرة وان كان كلام التاج السبكي مصرحا بان الخلاف في اقل الجمع انما هو في جمع القلة ويوافق ما صرح به المصنف من ان الخلاف بين جمع القلة والكثرة في البداية والنهاية ما صرح به الرضي حيث قال قالوا مطلق الجمع على ضربين قلة وكثرة والمراد

وعندي ان محل النزاع مشكل لانه ان كان الخلاف في صيغة الجمع التي هي الجيم والميم والعين لم يكن اثبات الحكم لغيرها من الصيغ وقد اتفقوا على ذلك وان كان في غيرها من صيغ الجموع

(١) بياض بالاصل

فهي على قسمين جمع قلة وهو جمع السلامة مذكرا او مؤنثا ومن جمع التكسير وهي ما في قول الشاعر بافعل وبافعال وافعلة . وفعلة يعرف الادنى من العدد وجمع كثرة وهو ما عدا ذلك فجموع القلة للعشرة فما دون ذلك وجموع الكثرة للاحد عشر فاكثر هذا هو نقل العلماء ثم قد يستعار كل واحد منهما للاخر مجازا والخلاف في هذه المسالة انما هو في الحقيقة اللغوية فان كل الخلاف في جموع الكثرة فاقلها احد عشر فلا معنى للقول بالاثنين والثلاثة وان كان في جموع القلة فهو يستقيم لكنهم لما اثبتوا الاحكام والاستدلال في جموع الكثرة علمنا انهم غير مقتصرين عليها وان محل الخلاف ما هو اعم منها (لا مي) مثال جمع السلامة ما جمع بالواو والنون او الياء والنون نحو مسلمون ومسلمين او بالالف والتاء وهو المؤنث نحو مسلمات وعرفات . ومثال افعل اجلس ومثال افعال اجمال واجمال ومثال افعلة الحفة ومثال فعلة صبية وغلمة فهذه هي جموع القلة اذا كانت منكرة تكون للعشرة فما دونها الى الاثنين او الثلاثة على الخلاف وان كانت معرفة صارت لما لا يتناهى وهو العموم لا يبقى لمسماها اقل ولا اكثر بل رتبة واحدة وهي العموم بخلاف المنكر فان مسماه وهو كونه جمعا متردد بين مراتب مختلفة وكل تلك المراتب يصدق عليها انها جمع فالف رجل جمع ورجلان وثلاثة جمع قال صاحب المفصل قد يستعار لفظ احد الجمعين الموضوع للقلة للكثرة والموضوع للكثرة للقلة وقوله قد يستعار كل واحد منهما للاخر يدل على انه ليس

موضوعا له فان المستعار مجازا اجماعا وكذلك قال ابن الانباري قد يستعار كل واحد منها للاخر بسبب اشتراكهما في معنى الجمع فابداؤه للعلامة المصححة للمجاز دليل المجاز وكذلك قال غيرهما واستشكل جماعة من المفسرين والنحاة قوله تعالى ثلاثة قروء فقالوا ثلاثة دون العشرة . فكان المنطبق عليها اقراء الذي هو افعال لانه من صيغ جموع القلة اما قروء فعول فهو من جموع الكثرة فلم عبر به عن الثلاثة مع امكان التعبير بما ينطبق على الثلاثة وهذا كله يقتضي ان جمع الكثرة لم يتناول ما دون العشرة الا مجازا ولا يتناوله حقيقة ويشكل جعل اقل مسماه ثلاثة بل احد عشر وهذا موضع صعب وكثير من الفضلاء قال الجواب عنه ان الكلام في هذه المسالة انما هو في الحقيقة العرفية دون اللغوية والعرف سوى بين القسمين القلة والكثرة فلذلك اطلقت الفتيا في القسمين وهو جواب لا يصح لان

بالقليل من الثلاثة الى العشرة والحد ان داخلان وبالكثير ما فوق العشرة

(قوله وهو جمع السلامة الخ) نقل نجم الايمة الرضي ما درج عليه المصنف عن التبريزي وقال عقبة ولو ثبت ما نقل ان النابغة قال لحسان لما انشده قوله

لنا الجفنات الغر يلمعن في الضحى ... واسيافنا يقطرن من نجدة دما

قللت جفانك وسيوفك لكان فيه دليل على ان المجموع بالالف والتاء جمع قلة وقال ابن خروف جمعا السلامة مشتركان بين القلة والكثرة والظاهر انهما لمطلق الجمع من غير نظر الى القلة والكثرة فيصلحان لهما اهـ قال السيد في حواشيه بل الظاهر ان الاسم ان كان له جمع السلامة وجمع الكثرة فالسلامة للقلة فالجفان في جمع الجفنة للكثرة والجفنات للقلة ولو لم يجيء الا جمع السلامة فمشترك بين الامرين اهـ (قوله او قال له علي دراهم او دنانير ان يلزمه احد عشر لانه جمع كثرة الخ) مع ان المنقول عن مالك انه يلزمه ثلاثة ويقبل

بحث العلماء في اصول الفقه المهم منه الحقيقة اللغوية دون غيرها هي المراد بقولنا الامر للوجوب والامر للتكرار والصيغة للعموم والامر للفور والنهي للتحريم وغير ذلك من المباحث انما يريدون الحقيقة اللغوية وهي المهمة في اصول الفقه حتى اذا تقررت حمل عليها الكتاب والسنة وثانيها اذا سلم له ان بحثهم في الحقيقة العرفية فلم لم يذكر اللغوية وكيف يليق ان يعتقد فيهم انهم تركوا المهم ابدا ولم يذكروا الا غير المهم وثالثها ان الكلام لو كان في الحقيقة العرفية لكان استدلالهم بالعرفيات وكانوا يقولون لان اهل العرف يقولون وهم لا يقولون ذلك بل يقولون في استدلالهم فرقت العرب بين ضمير وضمير التثنية وضمير الجمع فقالوا اضرب ضربا ضربوا وقالوا رجلان ورجال ففرقوا بين التثنية والجمع ويستدلون بايات الكتاب العزيز وذلك كله يقتضي انهم لا يريدون العرف فان من ادعى العرف في غير اللغة لا يمكنه التمسك بالقرآن فانه لم ينزل بالعرف بل باللغة وهذا واضح وحينئذ يتعين انهم يريدون الحقيقة اللغوية وهي مشكلة كما تقدم بل الذي تقتضيه القواعد ان يقولوا اقل مسمى الجمع المنكر من جموع القلة اثنان او ثلاثة واقل جموع الكثرة المنكرة احد عشر هذا متجه لا خفاء فيه اما التميم فمشكل جدا ومقتضى القواعد ان القائل اذا قال لله علي صوم شهور ان يلزمه احد عشر شهرا لانه جمع كثرة او صوم ايام ان يلزمه ثلاثة لانه جمع قلة او قال علي له دراهم او دنانير ان يلزمه احد عشر لانه جمع كثرة وتقرر الفتاوي واقضية الحكام على هذه الصورة حتى يثبت لهذه القواعد ناسخ عرفي او شرعي فهذا وجه الاشكال وانا الآن اجرى على عادتهم في الحجاج فاقول حجة

القول بالثلاثة ما تقدم من تفرقة العرب بين التثنية والجمع ضميراوظاهرا والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانه المتبادر للفهم عرفا فوجب ان يكون لغة كذلك لان الاصل عدم النقل والتغيير فمن قال معي دراهم لا يفهم السامع الا ثلاثة فاكثر حجة الاثنين قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاطلق ضمير الجمع الذي هو الواو على الطائفتين وهو تثنية وقوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين فقوله لحكمهم ضمير جمع عائد على داوود وسليمان عليهما الصلاة والسلام فدل على ان الاثنين يصدق عليهما الجمع وقوله تعالى وهل اتاك نبا الخصم اذا تسوروا المحراب الى قوله ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة فقوله ان هذا اخي يقتضي انهما كانا اثنين ومع ذلك فقال تعالى اذ تسوروا المحراب وهو ضمير جمع وكذلك قوله تعالى قالوا لا تخف يدل على ان الاثنين يصدق عليهما لفظ الجمع والجواب عن الاول ان الطائفة جماعة والجماعتان جمع بالضرورة فلذلك عاد عليه ضمير الواو وقوله تعالى لحكمهم عائد على الحكمين والمحكوم له والمحكوم عليه فهم اربعة والمصدر كما يضاف للفاعل يضاف للمفعول فاضيف للجمع وعن الثالث ان الخصم في اللغة يصدق على الفرد والمثنى والجمع تقول العرب رجل خصم ورجلان خصم ورجال خصم كما تقول رجل ضيف ورجلان ضيف ورجال ضيف فلما كان الخصم يطلق واحده على الجمع اطلق تثنيته على الجمع كما تقدم في التثنية وربما استدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة فسمى الاثنين جماعة وبان معنى الجمع حاصل في الاثنين فوجب صدق الجمع عليهما والجواب عن الاول ان معناه فضيلة الجماعة تحصل للاثنين فالمراد الحكم الشرعي لا اللغوي فانه عليه الصلاة والسلام انما بعث لبيان الشرعيات ٠ وعن الثاني ان معنى الضم والاجتماع صادق على التثنية والاثنين اجماعا انما الكلام في الفاظ الجموع هل تصدق على الاثنين حقيقة ام لا فاين احدهما من الاخر (فائدة) على ما تقدم من لفظ جمع القلة والكثرة يكون ضابط جمع القلة هو اللفظ الموضوع للاثنين فاكثر او الثلاثة فاكثر على الخلاف بقيد كونه لا يتعدى العشرة فهو موضوع للقدر المشترك بين هذه الرتبة الحاصلة من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة هو اللفظ الموضوع للاحد عشر فاكثر من غير حصر فهو للقدر المشترك بين هذه الرتب التي لا نهاية لها بقيد كونها لا ينقص عن الاحد عشر فمسماها غير محصور بخلاف مسمى جموع القلة (فائدة) معنى قول العلماء اقل الجمع اثنان او ثلاثة معناه ان مسمى الجمع مشترك فيه بين رتب كثيرة واقل مرتبة يصدق فيها المسمى هي الاثنان فيصير معنى

منه تفسيره بثلاثة ولا يخالف ذلك ما نقل ان اقل جمع الكثرة احد عشر ودراهم جمع كثرة وان كان صريح كلام المصنف هو المخالفة لان محل قصر جمع الكثرة على البداية من احد عشر الى ما لا نهاية واطلاقه على ما دون الاحد عشر يكون مجازا اذا كان للاسم جمع قلة وجمع كثرة اما اذا لم يكن للاسم بناء الابناء جمع القله كارجل في الرجل والا جمع الكثرة كرجال في الرجل فهو مشترك بين القلة والكثرة كما صرح بذلك نجم الايمة الرضي ويوافقه قول الشيخ ابن مالك في الخلاصة

وبعض ذي بكثرة وضعا يفي   كارجل والعكس جله كالصفي

ولا شك انه لم يرد لدراهم جمع قلة فيكون استعماله في الثلاث حقيقة وحمل على ذلك وان محتملا للقلة والكثرة لان الاصل براءة الذمة مما زاد عليها ولا تحتاج في الجواب عن المخالفة الى ما قاله الشيخ تقي الدين السبكي في شرح المنهاج بان ذلك مبني على الفرق وانه شاع في العرف اطلاق دراهم على ثلاثة حتى صار حقيقة عرفية وهي مقدمة على اللغوية مع عدم صحته في نفسه اذ مقتضاه ان اطلاق دراهم على ثلاثة مجاز لغوي وهو ممنوع لما تقدم (قوله والجواب عن الاول ان الطائفة جماعة الخ)قال حجة الاسلام بعد ما ذكر هاته التاويلات المذكور بعضها هنا قلنا هذه تعسفات وتكلفات انما يحوج اليها ضرورة نقل من اهل اللغة في استحالة اطلاق اسم الجمع على الاثنين واذا لم يكن نقل صريح فيحمل كلامهم على الحقيقة كما ورد اه ومن هذا يوءخذ انه يختار في المسالة ان اقل الجمع اثنان وهذا هو الذي نسبه اليه الكمال (قوله والجواب عن الاول ان معناه فضيلة الجماعة الخ) التحقيق ان هذا الدليل ليس من محل النزاع

لما مر للمصنف وصرح به غير واحد انه ليس النزاع في جمع انما الخلاف في ضيع الجموع وبهذا صرح العضد في شرح المختصر الاصولي

الكلام على الباب الثامن في الاستثناء وفيه ثلاثة فصول

الكلام على الفصل الاول في حده

(قوله وهو عبارة عن اخراج الخ) للاستثناء معان اربعة قال المحق التفتزابي وينبغي ان يعلم اننا اذا قلنا جاء القوم الا زيدا فالاستثناء يطلق على الاخراج وعلى زيد المخرج وعلى لفظ زيد وعلى مجموع لفظ الا زيد وبهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسيره فينبغي ان يحمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الاربعة ا ه وتعريف المصنف ينظر الى المعنى الاول وقال ابن عاصم في مهيع الاصول

وحده اخراج بعض يدخل في الحكم بالاداة كيما يفصل

(قوله بلفظ الا الخ) اختلفوا اذا وقع الاخراج من المخرج منه لا من متكلم واحد كما اذا قال القائل الا زيدا عقب قول غيره جاء الرجال فالذي درج عليه التاج السبكي ان كلام ذلك القائل الا زيدا لغو ولهذا زاد في تعريف الاستثناء من متكلم واحد والذي درج عليه غيره انه استثناء ورجحه بعض ارباب الحواشي بان الكلام صدور جزاية اعني المسند والمسند اليه لا يجب صدورهما من متكلم واحد على ما اختاره بعض المحققين من النحاة اما اذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الا اهل الذمة عقب نزول قوله تعلى اقتلوا المشركين فقيل هو من المخصصات المنفصلة وهو الذي رجحه القاضي صفي الدين الهندي كما نقله ولي الدين وقيل هو استثناء متصل وهو الذي قطع به الجلال المحلي وذلك لانه مبلغ عن الله فصدوره من النبي كالمصرح به في كلام الله تعلى وجعله في المحصول محل تردد (قوله فان فرعت على ان الاستثناء المنقطع مجاز الخ) او قلنا انه مشترك قال الرهوني وان قلنا ان الاستثناء في المتصل والمنفصل من قبيل المتواطي امكن ان يحد بحد واحد باعتبار الامر المشترك بينهما وقد جزم صدر الشريعة تانه مجاز في االمنقطع ولذلك اقتصر على تعريف المتصل واورد

الاستثناء الحقيقي وهو مقتضى كلام العلامة القطب الشيرازي في شرح

الكلام اقل مراتب مسمى الجمع اثنان او ثلاثة

(الباب الثامن في الاستثنا وفيه ثلاثة فصول)

(الفصل الاول في حده وهو عبارة عن اخراج بعض ما دل اللفظ عليه ٠ ذاتا كان او عددا او ما لم يدل عليه وهو ٠ اما محل المدلول ٠ او امر عام بلفظ الا او ما يقوم مقامها فالذات نحو رايت زيدا الى يده والعدد ٠ اما متناه نحو له عندي عشرة الا اثنين او غير متناه نحو اقتلوا المشركين الا اهل الذمة ومحل المدلول نحو اعتق رقبة الا الكفار وصل الا عند الزوال ان قلنا ان الامر ليس للتكرار فان الرقبة امر مشترك عام يقبل ان يعين في محال كثيرة من الاشخاص فان كل شخص هو محل لا عمه وكذلك الفعل حقيقة كلية تقبل الوقوع في اي زمان كان والازمان محال الافعال والاشخاص محال الحقائق والامر العام نحو قوله تعالى لتاتنني به الا ان يحاط بكم اي لتاتنني به في كل حالة من الحالات الا في حالة الاحاطة بكم فالاحاطة امر عام لم يدل عليها اللفظ وكذلك محال المدلول ليست مدلولة اللفظ فان فرعت على ان الاستثناء المنقطع مجاز فقد كمل الحد

المختصر وان انكره السعد في التلويح فقال قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع اه وهو ظاهر كلام القاضي عضد الدين واليه مال الكمال ابن الهمام في تحريره (قوله وان قلت هو حقيقة زدت الخ) ظاهر كلام المصنف اننا اذا قلنا ان الاستثناء حقيقة فيهما فحينئذ يصح ان يجمعا في تعريف واحد فيزاد او ما يعرض الخ وهو غير مستقيم مع تعبيره بالاخراج اذ هو صحيح في المتصل لا في المنقطع لان المنقطع غير مخرج كما صرح بذلك الشيخ ابن الحاجب في كافيته وللفرق بينهما في هذا عرف كل واحد منهما بتعريف فعرف المتصل بالمخرج من متعدد لفظا او تقديرا بالا واخواتها والمنقطع المذكور بعدها غير مخرج والذي حققه نجم الايمة انه يصح جمع الاستثناء المتصل والمنقطع في تعريف واحد ويقال في التعريف هو المذكور بعد الا واخواتها مخالفا لما قبلها نفيا واثباتا ولا شك ان الحمار في جاء القوم الا حمارا مخالف للقوم في المجيء واما الدخول في الماهيه في المتصل فهو من شرطه لا من تمام ماهيته بقي في المقام اشكال تعرض المحققون الى تقريره وحله في هذا المقام وتقرير الاشكال قال نجم الايمة الاستثناء مشكل باعتبار معقوليته لان زيدا في قولك جاء القوم الا زيدا لو قلنا انه غير داخل في القوم فهو خلاف الاجماع لانهم اطبقوا على ان الاستثناء المتصل مخرج ولا اخراج الا بعد الدخول فان جاز الشك في مثله لم يصح نحو قولك علي دينار الا دانقا للعلم بان دانقا مخرج من الدينار والباقي بعده هو المقر به وان قلنا انه داخل في القوم والا لاخراج زيد منهم بعد الدخول كان المعنى جاء زيد مع القوم ولم يجيء زيد وهذا تناقض ظاهر ينبغي ان يجتنب كلام العقلاء عن مثله وقد ورد في الكتاب العزيز من الاستثناء شيء كثير كقوله تعلى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فيكون المعنى لبث الخمسين في جملة الالف ولم يلبث تلك الخمسين تعلى الله عن مثله علوا كبيرا وقال بعضهم نختار انه غير داخل بل القوم في قولك جاء القوم عام مخصوص اي ان المتكلم اراد بالقوم جماعة ليس فيهم زيد وقوله الا زيدا قرينة تدل السامع على مراد المتكلم وانه اراد بالقوم غير زيد وليس

فانا انما نحد الحقيقة وان قلت هو حقيقة زدت بعد قولي او امر عام او ما يعرض في نفس المتكلم فتكون او منا للتنويع كانك قلت اي شيء وقع على وجه من هذه الوجوه فهو استثناء) قولي او ما يقوم مقامها لا يصح بسبب ان الذي يقوم مقامها انما يعرفه من يعرف الاستثناء فقد عرفنا الاستثناء بما لا يعرف الا بعد معرفته وهو دور ثم نقول الصفة والشرط والغاية تقوم مقام الا في الاخراج وليست استثناء اتفاقا . وهذا الحد ذكره الامام اعني هذا القيد على هذه الصورة من الاشكال بل ينبغي ان يقال في حده هو ما لا يدخل في الكلام الا لاخراج بعضه او بعض احواله او متعلقاته مع ذكر لفظ المخرج ولا يستقل بنفسه فقولنا لاخراج بعضه احتراز من النسخ فانه قد يبطل الكل وقولنا او بعض متعلقاته نريد ما يجوز استثناوه مما لم يدل اللفظ عليه وهي ثمانية سياتي ان شاء الله تعالى بيانها وقولي مع ذكر لفظ المخرج احتراز من الصفة والغاية والشرط فان الخارج بسببها لم يذكر لفظه نحو اقتلوا المشركين ان حاربوا خرج اهل الذمة ولم يذكر لفظهم وحتى يتركوا الحرابه خرج اهل الذمة ولم يذكروا او المحاربين خرج بالصفة اهل الذمة ولم يذكروا بخلاف قولنا الا اهل الذمة المستثنى المخرج مذكور بلفظه وقولي لا يستقل بنفسه احتراز من قولنا اقتلوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة فانه ليس استثناء لكنه جملة مستقلة بنفسها وكذلك قولنا قام زيد لا عمرو اخرجنا عمرا مما دخل فيه زيد ولكن ليس بعض زيد ولا من متعلقاته وحينئذ ينطبق الحد على الاستثناء (فائدة) ادواته احدي عشرة الا وهي ام الباب وغير وليس

ولا يكون وحاشا وخلا وعدا وسوى وسوى وسواء وماعدا وما خلا ولا سيما على خلاف فيها

(الفصل الثاني في اقسامه وهو ينقسم الى الاثبات والنفي والمتصل والمنقطع وضبطهما مشكل فينبغي ان تتامله فان كثيرا من الفضلاء يعتقدون ان المنقطع هو الاستثناء من غير الجنس وليس كذلك . فان قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى منقطع على الاصح مع ان المحكوم عليه بعد الا هو بعض المحكوم عليه اولا ومن جنسه . وكذلك قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة منقطع مع ان المحكوم عليه بعد الا هو عين الاموال التي حكم عليها قبل الا بل ينبغي ان تعلم ان المتصل عبارة عن . ان تحكم على جنس ما حكمت عليه اولا بنقيض ما حكمت به اولا فمتى انخرم قيد من هذين القيدين كان منقطعا فيكون المنقطع هو ان تحكم على غير جنس ما حكمت عليه اولا او بغير نقيض ما حكمت به اولا وعلى هذا يكون الاستثناء في الايتين منقطعا للحكم فيهما بغير النقيض فان نقيض لا يذوقون فيها الموت يذوقون فيها الموت ولم يحكم به بل بالذوق في الدنيا ونقيض لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل كلوها بالباطل ولم يحكم به وعلى هذا الضابط تخرج جميع اقوال العلماء في الكتاب والسنة ولسان العرب) يكون الاستثناء المتصل مركبا من قيدين الاستثناء من الجنس والحكم بالنقيض والمنقطع نقيض ذلك المركب فاي قيد انعدم حصل نقيض ذلك المركب فحصل المنقطع ويكون الانقطاع قسمين تارة يحصل بسبب الحكم على غير الجنس نحو رايت اخوتك الا ثوبا وتارة بسبب الحكم بغير النقيض

هذا القول بشيء لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء مخرج ولا اخراج الا مع الدخول ثم قال وزبدة الكلام ان دخول المستثنى في جنس المستثنى منه ثم اخراجه بالا واخواتها انما كان قبل اسناد الفعل او شبهه اليه فلا يلزم التناقض في نحو جاءني القوم الا زيدا لانه بمنزلة قولك القوم المخرج منهم زيد جاءوني وذلك لان المنسوب اليه الفعل وان تاخر عنه لفظا لكن لا بد له من التقدم وجودا على النسبة التي يدل عليها الفعل اذ المنسوب اليه والمنسوب سابقان على النسبة بينهما ضرورة ففي الاستثناء لما كان المنسوب اليه هو المستثنى منه مع الا والمستثنى فلا بد من وجود هذه الثلاثة قبل النسبة فلا بد اذن من حصول الدخول والاخراج قبل النسبة فلا تناقض اه

الكلام على الفصل الثاني في اقسام الاستثناء

(قوله قوله تبارك وتعلى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى الخ)

في تفسير ناصر الدين البيضاوي عند قول الله تعلى في سورة الدخان لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي بل يحيون فيها دائما والاستثناء منقطع او متصل الخ وشرح كلامه على ما فصله العلامة القونوي في حواشيه ان الاستثناء في الاية يحتمل الانقطاع اي لاكن الموتة الاولى قد ذاقوها والاتصال بتاويل ان المؤمن حين موته لمعاينته ما يعطاه في الجنة كانه فيها لتيقنه بنعيمها والاظهر انه من قبيل ولا عيب فيهم البيت مبالغة في استحالة الذوق كانه قيل لا يذوقون فيها الموت الا ان امكن ذوق الموتة الاولى وحينئذ فيكون محالا لتعلقه بالمحال وهو ما اشار اليه ناصر الدين بقوله او الاستثناء للمبالغة في تعميم النفي وامتناع الموت فكانه قال لا يذوقون فيها الموت الا اذا امكن ذوق الموتة الاولى في المستقبل اه وفي حواشي ابن التمجيد وفي الكشاف اريد ان يقال لا يذوقون فيها الموت البتة فوضع قوله الا الموتة الاولى موضع ذلك لان الموتة الماضية محال ذوقها في المستقبل فهو من باب التعليق بالمحال كانه قيل ان كان الموتة الاولى يستقيم ذوقها في المستقبل فانهم يذوقونها اه قال المحقق الالوسي ونظيره قول القائل لمن يستسقيه لا اسقيتك الا الجمر وقد علم ان الجمر لا يسقى ومثله قوله عز وجل ولا تنكحوا ما نكح اباوكم من النساء الا ما قد سلف فالاستثناء

تنبيه وقع التعبير عن التاج السبكي بالجلال في عدة مواضع مما طبع من هذا الجزء سهوا والصواب التاج كما وقع في البعض الاخر كما ان البياض الواقع بصفحة ٨٩ س ٢٥ و٢٦ هو كذلك بالاصل اه . ناشره

نحو رايت اخوتك الا زيدا لم يسافر وقولي لا يذوقون فيها الموت منقطع على الاصح اريد ان اصل الذوق هو ادراك الطعوم خاصة وهو في مجرى العادة باللسان ثم استعمل مجازا ☆ في ادراك ما قام بالذائق نحو ذاق الفقر وذاق الغنى وذاق الولاية فهذا مجاز فاذا لاحظناه وهم لا يدركون الموتة الاولى ولاهي قائمة بهم في الجنة بل كان ذلك في الدنيا فتعين الانقطاع ∴ ولنا ان نتجوز بلفظ الذوق الى اصل الادراك الذي هو الشعور والعلم ويصير معنى الكلام لا يعلمون فيها الموت الا الموتة الاولى فانهم يعلمونها في الجنة فيصير الاستثناء متصلا والعلم حاصل لهم في الجنة بانهم ماتوا في الدنيا وهذا مجاز والاول ايضا مجاز لان الموت ليس من ذوات الطعوم لكن الاول اقرب الى الحقيقة لان القيام حاصل في الطعوم وفي الموت حالة حصوله ففي وصف القيام خصوص اوجب قرب الاول للحقيقة وبعد الثاني والعلاقة في الاثنين التعبير بالاخص عن الاعم فان ادراك الطعوم هو ادراك مع خصوص كون المدرك طعما وقيامه بالذائق ففات(١) احد الخصوصين في المجاز الاول والخصوصان معا في المجاز الثاني فلذلك كان ابعد (فائدة) قال الله تعالى في الاية الاخرى قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك يقتضي انهم ماتوا مرتين وهذه الاية تقتضي انهم ماتوا مرة واحدة فكيف الجمع بينهما والجواب ان هذه الاية يمكن حملها على الارواح وهي لا تموت الا مرة واحدة عند الصعقة الاولى لقوله تعالى فصعق من في السماوات ومن في الارض الا من شاء الله قيل المستثنى ارواح الشهداء وقيل ارواح الانبياء وقيل طائفة من الملائكة والموتتان للجسد قال المفسرون الانسان قبل ان يصير منيا كان متصلا بجسد ابيه فهو حينئذ اجزاء حية واذا انفصل منيا مات ثم ينفخ فيه الروح وهو جنين ثم يموت عند اجله فهاتان موتتان للجسد والموتة الواحدة للروح فحصل الجمع بين الايتين (الفصل الثالث في احكامه اختار الامام ان المنقطع مجاز ووافقه القاضي عبد الوهاب وفيه خلاف وذكر القاضي ان قول القائل له عندي مائة دينار الا ثوبا من هذا الباب فانه جائز على المجاز وانه يرجع الى المعنى بطريق القيمة قال خلافا لمن قال انه مقدر بلكن ولمن قال انه كالمتصل) منشا الخلاف في هذه المسالة ان العرب هل وضعت الا لتركبها مع جنس ما قبلها او تركبها مع الجنس وغيره فيكون الخلاف في انه مجاز يرجع الى هذا فان قلنا بالقول الاول تعين ان يكون المنقطع مجازا في التركيب ويتوقف كون المتصل حقيقة لغوية على ان العرب وضعت المركبات كما وضعت المفردات وهي مسالة خلافية واختار الامام ان المجاز المركب عقلي ومعناه ليس حقيقة لغوية فلم تضع المركبات ∴ واما له عندي مائة دينار الا ثوبا فمعناه الا قيمة ثوب فهو استثناء من لازم المنطوق لان من لازم المائة دينار قيمة ثوب واختلفت عبارات الاصوليين في هذا الموضع فمنهم من يقول عبر بالثوب عن قيمته من غير حذف فيكون لفظ الثوب على هذا مجازا ومنهم من يقول ثم مضاف محذوف الامام على هذه العبارة وهي باطلة الثوب على هذا مستعملا في موضوعه حقيقة والمعنى واحد واما قوله خلافا لمن قال انه مقدر بلكن فقد وافقت تقديره الا قيمة ثوب فيكون لفظ بسبب ان الاستثناء المنقطع عند الناس اجمعين مقدر بلكن ومعنى هذا التقدير ان الا في هذا المقام تشبه لكن من جهة ان لكن يكون ما بعدها مخالفا لما قبلها والا كذلك فاطلق على لفظ لكن الا لهذه المشابهة هذا تقدير البصريين وقدرها الكوفيون بسوى لان سوى ايضا فيها معنى المغايرة فيما بعدها لما قبلها ورجح البصريون تقديرهم بان لكن حرف وسوى اسم وتقدير الحرف بالحرف اولى من تقديره بالاسم فان قلت معنى المخالفة حاصل في الا في الاستثناء المتصل كما هي حاصلة في المنقطع فينبغي ان تقدر في الموطنين بلكن قلت ليس كذلك بل المنقطع ما بعد الا لم يتناوله ما قبلها وكذلك لكن لا يكون ما بعدها دل عليه ما قبلها فهذه خصوصية المنقطع وهي في لكن وليست في المتصل واما قوله خلا فالمن قال

متصل والدخول فرضي للمبالغة (قوله فائدة قال الله تعلى في الاية الاخرى قالوا ربنا أمتنا اثنتين واحييتنا اثنتين الخ) في تفسير ناصر الدين أمتنا اثنتين بان خلقتنا امواتا اولا ثم صيرتنا امواتا عند انقضاء آجالنا اه فاطلقت الاماتة على عدم الحياة ابتداء مجاز بتنزيل امكان الحياة فيه منزلة الحياة والمراد بالاحياء الاول احياؤهم بنفخ الروح فيهم وهم في الارحام وفي الثانية احياؤهم باعادة ارواحهم الى ابدانهم للبعث واخراج هذا ابن جرير وابن ابي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس وجماعة منهم الحاكم وصححه عن ابن مسعود وعبد ابن حميد وابن المنذر عن قتاده

الفصل الثالث في احكام الاستثناء

(قوله ان المنقطع مجاز الخ) انكر السعد في التلويح على صدر الشريعة وعلى العلامة القطب الشيرازي قولهما ان الاستثناء حقيقة في المتصل وفي المنقطع وقال هذا الذي اشتهر بين الناس المراد به صيغ الاستثناء واما لفظ

(١) وفي نسخة ناب وفي اخرى فات وفي اخرى فان فالیتامل اه ناشره

الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين اه (قوله ويجب اتصال الاستثناء الخ) اي فمن قال اضرب المشركين ثم قال بعد شهر الا زيدا لم يعد هذا كلاما بخلاف ما لو قال اوذن المشركين قوما دون قوم ونقل عن ابن عباس جواز تاخير الاستثناء ولعله لا يصح فيه النقل اذ لا يليق ذلك بمنصبه وان صح فلعله اراد به اذا نوى الاستثناء اولا ثم اظهر نيته بعده فيدين بينه وبين الله فيما نواه ومذهبه ما يدين فيه العبد فيقبل ظاهرا ايضا فهذا له وجه ما اما تجويز التاخير لو اصر عليه دون هذا التاويل فيرد عليه اتفاق اهل اللغة على خلافه لانه جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدا فانه لو قال اضرب زيدا اذا قام فهذا اشتراط فلو اخر ثم قال بعد شهر اذا قام لم يفهم هذا الكلام فضلا من ان يصير شرطا فكذلك قوله الا زيدا بعد شهر لا يفهم وكذلك لو قال زيد ثم قال بعد شهر قام لم يفد هذا خبرا اصلا ومن ههنا قال قوم يجوز التاخير ولاكن بشرط ان يذكر عند قوله الا زيدا اني اريد الاستثناء حتى يفهم وهذا ايضا لا يغني فان هذا لا يسمى استثناء احتجوا بجواز تاخير النسخ وبادلة التخصيص وخبر البيان فنقول ان جاز القياس في اللغة فينبغي ان يقاس عليه الشرط والخبر ولا ذاهب اليه لانه لا قياس في اللغات وكيف يشبه بادلة التخصيص وقوله الا زيدا يخرج عن كونه مفهوما فضلا من ان يكون اتماما للكلام الاول اهـ بلفظه من المستصفى لحجة الاسلام الغزالي

(قوله خلافا لابن عباس الخ) قال الشيخ ابن ناجي في شرح المدونه وحكى ابن العربي عن المراغني قال اتيت بغداد حتى قرات جملة من العلم فاردت الرحلة فجئت الى بياع اشتري منه ما احتاج اليه من الزاد فسمعت بياعا اخر يقول ما زلت افكر في قول ابن عباس ان الاستثناء يصح بعد سنة فاذا هو لا يصح لقوله تعالى لنبيه ايوب عليه السلام وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث ولو كان ينفعه الاستثناء لامره به فقلت بلدة هاته عوامها لا ينبغي الارتحال منها قال الشيخ ابن ناجي اثره قلت وما ذكره انما يتمشى على ان شرع من قبلنا شرع لنا ولابن عباس ان يمنع ذلك اهـ قال ابن عاصم في مهيعه

والوصل فيه لازم وما وصف عن ابن عباس ففي باب الحلف

انه كالمتصل يريد خلا فالمن قال انه حقيقة لا مجاز والا لم يقل احد انه اذا كان من غير الجنس يكون من الجنس فان ذلك خلاف الفرض وخلاف الواقع (ويجب اتصال الاستثناء بالمستثنى منه عادة خلافا لابن عباس رضي الله عنهما قال الامام ان صح النقل عنه يحمل على ما اذا نوى عند التلفظ ثم اظهره بعدذلك)

قولنا عادة احتراز من انقطاعه بسعال او عطاس او بعطف الجمل بعضهــا على بعض ثم يستثنى بعد ذلك فان ذلك لا يقدح في الاتصال لانه متصل عادة وقولنا خلافا لابن عبــاس اعلم ان الاستثناء مشتق من الثني ووجــه مشابهته به ان الــذي يثني الثــوب ينقص في راي العين مساحته والمستثني ينقص كلامه بسبب الاستثنــاء عمــا كان عليه قبل الاستثناء فهــذا وجه الشبه ومقتضاه ان اطلاق لفظ الاستثناء على هذه الصيغة مجاز وان الثني حقيقة في الاجسام فاستعماله في المعاني ينبغي ان يكون مجازا ويقال ثنيــا وثنوا واستثناء وهذه الالفاظ تطلق على معنيين بطريق الاشتراك او المجاز في احدهمــا والحقيقة في الاخــر فاخــراج بعض من كــل بلفظ الا ونحوها يسمى استثناء ولفظ التعليق بان واخواتهــا يسمى استثنــاء ايضا لقوله عليه الصلاة والسلام من حلف واستثنى عاد كمن لم يحلف اي قال ان شاء الله تعالى وهذا تعليق وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن بيــع الثنيا قال العلماء معناه بيــع وشرط مع ان صــاحب المحكم في اللغة وغيره نقل ان الاستثناء والثنيا والثنو بمعنى واحد فاحتمل ان تكون هذه الالفاظ مشتركة بين المعنيين واحتمل ان تكون حقيقة في أحدهما مجازا في الاخر هو محــل نظر وعلى التقــديرين المعنيان مختلفان وليسا معنى واحــدا والذي احفظه عن ابن عباس رضي الله عنهما انما هو في التعليق على مشيئة الله وان مستنده في ذلك قولــه تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان شاء الله واذكر ربك اذا نسيت اي اذا نسيت ان تستثنى عنــد القول فاستثن بعد ذلك ولم يحدد تعالى لذلك غاية فروي عنه جــواز النطق بالمشيئة استثناء ابدا وروي عنه ايضا سنة وهذا كله في غير الا واخواتها

فحكاية الخلاف عنه في الا واخواتها لم اتحققه والمروي عنه ما ذكرتــه لك فاخشى ان يكون الناقل اغتر بلفظ الاستثناء وانه وجد ابن عباس يخالف في الاستثناء وهذا استثناء فنقل الخلاف اليه وليس هو فيه اغترارا باللفظ مع ان المعاني مختلفة فهذا ينبغي ان يتامل وبالجملة فنجري على العادة من غير تفصيل فنقول حجة الانفصال امــور احدها قوله تعالى غير اولى الضرر فانها نزلت بعد قوله تعالى لا يستوى القاعدون من الموءمنين والمجــاهدون فشكا ابن ام مكتوم ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم لعجزه عن الجهاد بسبب كونه اعمى فنزل قوله تعالى غير اولى الضرر وهذا استثناء وقــد تاخر عن اصل الكلام والاية المتقدمة ايضا وهي قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت . حجة المنع انه يقبح قــول القائل لغيره بع ثوبي ثم يقول بعد غد الا من زيد . واذا كان قبيحا عرفا قبح لغة لان الاصل عدم النقل والتغيير وقياسا على الشرط والغاية والصفة فانه لا يجوز تاخيرها والجامع كون كل واحد منها فضلة في الكلام غير مستقلة (واختار القاضي عبــد الوهاب والامام جواز استثناء الاكثر وقال القاضي ابو بكر يجب ان يكون اقل . وقيل يجوز المساوي دون الاكثر لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ومعلــوم انه اكثر) . في هــذه المسالة خمسة مذاهب يجوز الاكثر لا يجوز الا المساوي . لا يجوز الا الاقل . لا يجوز الا الكسر ويمتنع عقد تام فلا يجوز عشرة الا واحدا بل الا نصف واحد او كسرا من كسوره اما الواحد التام فلا وكذلك لا يجوز مائة الا عشرة ولا الف الا مــائة لان نسبة الواحــد الى العشرة كنسبة العشرة الى المــائة والمائة الى الالف فان الجميع عقد صحيح بــل يستثنى بعض العشرة من المائة وبعض المــائة من الالف فقط قال ارباب هذا المذهب ولم يقع في الكتاب والسنة الا مذهبنــا قال الله تعالى الف سنة الا خمسين عاما والخمسين من الالف بعض عقد وقال عليه الصلاة والسلام ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحــدا فاستثنى من المائة واحدا وهو بعض عقد المائة فان عقدها عشرة حكى هذا المذهب سيف الدين الامــدي والمازري في شرح البرهان والزيدي في شرح الجزولية فهذه اربعة مذاهب وحكى ابن طلحة الانــدلسي في كتاب المدخل له في الفقه اذا قال لامراته انت طالق ثلاثا الا ثلاثا في لزوم الثــلاث له قولان فعــدم اللزوم يقتضي جواز استثناء الكل من الكل مع انه قد حكى في منعه الاجماع فهذه خمسة مذاهب قــال قال الازدي وغيره ان قصر الاستثناء على الاول هو مذهب اكثر النحاة والفقهاء والقاضي ابي بكر ومالك وغيره من الفقهــاء وهــو مذهب

(قوله من انقطاع بسعال الخ) ذكر العلامة ابن ناجي في شرح المدونه نقلا عن بعض شيوخه ان ظاهر اقوال اهل المذهب ان سكتة التفكر مانعة مطلقا للاستثناء بخلاف سكتة التنفس (قوله لا يجوز الا الاقل الخ) قال الفهري وبه قال ابن درستويه من النحاة واحمد بن حنبل وعبد الملك ابن المــاجشون من الفقهاء والقاضي ومالك وغيره من الفقهاء وهو مذهب البصريين وهو مختـــار الابياري قال لم يرد في اللغة الا استثناء الاقل والزيادة عليه قيـــاس في اللغة وهو ممنوع قال ابن عاصم

فصل ولا يجوز ان يستثنى … من جملة جميعها في المعنى
وجلها يمنعه ابن الطيب … وغيره فيه الجــواز يجتبي

(قوله مــع انه قد حكى في منعه الاجمــاع الخ) في حوشي الكمــال واعلم ان محل الاجمــاع مقيد بامرين احدهمــا ان يقتصر على المستغرق فلو عقب باستثناء اخــر غير مستغرق نحو له علي عشرة الا عشرة الا ثلاثة

البصريين :: حجة جواز الاكثر ما تقدم من الاية وان القائل اذا قال له عندي عشرة الا تسعة لا يلزمه الا واحد اتفاقا ولانه اخراج بعض من كل فيجوز كغيره والجواب عن الاية ان المحذور في استثناء الاكثر ان المتكلم به يعد عابثا وخارجا عن نمط العقلاء في نطقه بشيء لا يعتقد اكثره بخلاف الشيء اليسير ربما نسي لقلته فيذكره في اثناء كلامه او آخره واذا قال القائل ان عبيدي لا تقدر عليهم الا من وافقك فوافقه اكثرهم او كلهم لا يعد المتكلم اولا عابثا لكون البعض المخرج لم يتعين وانما يوجب العبث تعين الخارج من الكلام عند النطق والاية الخارج منها غير متعين عند النطق :: فان قلت الله تعالى يعلم ذلك فهو متعين عنده وهو المتكلم بهذه الاية قلت القرآن عربي كما وصفه الله تعالى بذلك فكل ما كان حسنا في لغة العرب حسن في القرآن وما امتنع امتنع فيه ولا ناخذ خصوص الربوبية في ذلك بل اللغة العربية فقط ولو تكلم بهذه الاية عربي لعد غير عابث فكذلك اذا وردت في القرآن • وعن الثاني انه ممنوع :: وقالت الحنابلة في الخرقي وغيره من كتبهم انه تلزمه العشرة لعدم صحة استثنائه • وعن الثالث الفرق ان الحاجة تدعو لليسير دون الكثير وقد ظهر بهذا الكلام مستند الاقوال فان الدال على جواز الاكثر دال على المساوي والاقل والاجوبة يوءخذ منها مستند المذهب الاخر (فائدة) اذا قلنا يمتنع استثناء الكل من الكل فقد وقعت في المذهب امور على خلافه • احدها نقل ابن طلحة المتقدم • وثانيها نقل صاحب الجواهر وغيره اذا قال انت طالق ثلاثا الا ثلاثا الا اثنتين او الا واحدة قولين في لزوم الثلاث له بناء على انه استثنى ثلاثا من ثلاث فيكون استثناوءه باطلا او يقال استثناء يعقبه استثناء آخر يصيره اقل من الثلاث وهو قوله الا اثنتين فبقي من الثلاث المخرجة واحدة فيلزمه اثنتان لان الثلاث الاولى كانت مثبتة والثلاثة الباقية المستثناة منفية والاستثناء الثاني وهو الاثنتان مثبت لانه من نفي فتبقى واحدة منفية فقط فيلزمه • وثالثها نقل اصحابنا اذا قال انت طالق واحدة وواحدة وواحدة الا واحدة انه تلزمه اثنتان لاستثنائه الثالثة مع ان الثالثة قد نطق بها بلفظ يخصها فقد استثنى جملة ما نطق به فيها ومع ذلك نفعه وعللوا ذلك بان خصوص الوحدات لا يتعلق بها غرض فهو كقوله انت طالق ثلاثا الا واحدة وهذا بخلاف ما اذا قال قام زيد وعمرو وخالد الا زيدا فانه استثنى جملة ما نطق به فيها وشانه ان يتعلق به غرض بخصوصه ويلزم الاصحاب على هذه المسالة ان يقولوا اذا قال له عندي درهم ودرهم ودرهم الا درهما انه يلزمه درهمان فقط فان خصوص الدراهم غير مقصودة لاسيما والنقدان لا يتعينان عندنا وكذلك الدنانير • ورابعها قال ابن ابي زيد في النوادر اذا قال انت

وانت طالق ثلاثا الا ثلاثا الا واحده فالخلاف فيه مشهور مذكور الثاني ان يكون الاستغراق بلفظ الصدر او مساويه كنسائي طوالق الا نسائي واوصيت لزيد بثلث ما لي الا ثلث ما لي فلو كان الاستغراق بغيرهما لم يمنع عند الحنفية كما نص على ذلك الكمال ابن الهمام في تحريره ومثله صاحب الهداية منهم بنحو نسائي طوالق الا هوءلاء مشيرا اليهن كلهن واوصيت بثلث ما لي الا الف درهم وهي ثلث فلا يقع عليهن طلاق ولا تنعقد وصيته وبه صرح في الدر المختار من كتب الحنفية في الجزء الرابع في باب الاستثناء (قوله حجة جواز الاكثر الخ) في العضد لنا انه وقع في القرءان استثناء الاكثر دليله قوله تعلى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ومن هنا بيانية لان الغاوين كلهم متبعوه فاستثنى الغاوين وهم اكثر من غيرهم بدليل قوله تعلى وما اكثر الناس ولو حرصت بموءمنين دل على ان الاكثر ليس بموءمن وكل من ليس بموءمن غاو ينتج الاكثر غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء المساوي بطريق الاولى لانه اقرب

(قوله قلت الله يعلم ذلك فهو متعين عنده الخ) فوقوع الاستفهام والترجي فيه منبن على هاته الملاحظة كما لا يخفى على النبيه وقد نص على هذا المحقق عبد الحكيم في حواشي المطول (قوله فقد وقعت في المذهب امور على خلافه الخ) اذا قيد محل الاجماع بما تقدم نقله عن الكمال وبذلك صرح ولي الدين على ما نقله عنه صاحب التوضيح حيث قال الخلاف في بعض هاته الصور موجود وليس من محل الاتفاق فلا مخالفة قال الرهوني ووقع للخمي من اصحابنا ما يقتضي صحة استثناء الكل من الكل قال في كتاب الايمان بالطلاق اذا قال

انت طالق واحده الا واحده لم يلزمه شيء (قوله ومن النفي اثبات الخ) قال في الايات ينبغي ان يلحق بالنفي ما في معناه كالنهي والاستفهام الانكـاري قال ابن عاصم في المهيع

وهو من المنفى اثبات ومن   نقيضه يكون نفيـا فاستبن

(قوله ومن اصحابه المتاخرين الخ) وممن درج على ان خلاف الحنفية في الامرين التاج السبكي في جمع الجوامع والاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا لابي حنيفة اه قال الجلال فيهمـا وقيل في الاول فقط (قوله واعلم ان الكل اتفقوا الخ) قال المصنف في شرحه للمحصول اتفق العلماء ابو حنيفـة وغيره على ان الا للاخراج وان المستثنى مخرج وان كل شيء خرج من نقيض دخل في النقيض الاخر فهذه ثلاثة امور متفق عليها وبقي امر رابـع مختلف فيه وهو انا اذا قلنا قام القوم فهناك امران القيام والحكم فاختلفوا هل المستثنى مخرج من القيام اوالحكم به فنحن نقول من القيام فيدخل في نقيضه وهو عدم القيام والحنفية يقولون هو مستثنى من الحكم فيدخل في نقيضه وهو عـدم الحكم فيكون غير محكوم فامكن ان يكون قائما وان لا يكون فعندنا انتقل الى عدم القيام وعندهم انتقل الى عدم الحكم وعند الفريقين مخرج وداخل في نقيض ما اخرج منه والعرف شاهد بانه انما قصد اخراجه من القيام لا من الحكم به ولا يفهم اهل العرف غير ذلك فيكون هو اللغة لان الاصل عدم النقل والتغيير (قوله لنا لو كان الاستثناء من النفي ليس اثباتا الخ) استـدل الشيخ ابن الحاجب على المدعى اعني الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بامرين الاول النقل على اهل العربية انه كذلك وهو المعتمد في اثبات مدلولات الالفـاظ الامر الثاني انه لو لم يكن كذلك لم يكن لا اله الا الله يتم به التوحيد واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة على ما شرحه عضد الدين انه انما يتم باثبات الالوهية لله تعلى ونفيها عن سواه والمفروض انه لا يفيد الاثبات له وانما يفيد النفي فقط فلو تكلم بها دهري منكر لوجود الصانع وهو لا يفيد الا نفي الغير لما نافى معتقده ولم يعلم بها اسلامه وهو المراد وحاول العضد توفيقا بين كلام

طالق واحد ة الا واحدة لزمه واحدة الا ان يعيد الاستثناء على الواحدة فيلزمه اثنتان وتقريره ان الواحدة صفة والموصوف طالق وصفته الوحدة فاذا رفع صفة الوحدة فقد رفع بعض ما نطق به واذا رفع الوحدة تعينت الكثرة لانه لا واسطة بينهما واقل مراتب الكثرة اثنتان لان الاصـل براءة الذمة من الزائـد وقد ذكرت في هذه المسالة ستة احوال لكل حالة حكم يخصها مستوعبا ذلك في كتاب الاستغناء في احكام الاستثناء وهو كتـاب يسره الله تعـالى مجلـدا كبيرا نحو الجلاب كله في الاستثناء فيه احـد وخمسون بابا ونحـو اربعمائة مسالة . فهذه المسالة في ظاهرها تقتضي انها على خـلاف هذه القاعدة وفي الحقيقة لم يجر فيها استثناء الكل من الكل لما تقدم انه انما استثنى الصفة وهو بعض ما نطق به (والاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا ومن النفي اثبات خلافا لابي حنيفة رحمه الله . ومن اصحـابه المتاخرين من يحكي التسوية بينهما في عدم اثبات نقيض المحكـوم به بعد الا . لنـا انه المتبـادر عرفا فيكون لغة لان الاصل عدم النقـل والتغيير . واعلم ان الكل اتفقـوا على اثبات نقيض ما قبل الاستثناء لما بعده ولكنهم اختلفوا فنحن نثبت نقيض المحكوم به والحنفية يثبتون نقيض الحكم فيصير ما بعد الاستثناء غيرمحكوم عليه بنفي ولا اثبات) اذا قلنا قام القوم الا زيدا فقد اتفقوا على ان الا مخرجة وزيدا مخرج وما قبل الا مخرج منه غير انه قد تقدم قبـل الا القيـام والحكم به والقاعدة ان ما خرج من نقيض دخل في النقيض الاخر فما خرج من العدم دخل في الوجود ومـا خرج من الوجود دخل في العـدم واختلفوا في ان زيدا هل هو مخرج من القيام وهو مذهبنا او من الحكم به وهو مذهبهم فعندنا لما خرج من القيام دخل في عدم القيام فهو غير قائم وعندهم خرج من الحكم فدخل في عدم الحكم فهو غير محكوم عليه لنا انه لو كان الاستثناء من النفي ليس اثب

الحنفية وكلام اهل العربية قال السعد وهو مبني على ان الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر فان اعتبرت دلالته على النسبة الخارجية فلا نفي ولا اثبات في المستثنى اي لا دلالة في اللفظ على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وان اعتبرت دلالته على النسبة النفسية ففي الاستثناء سواء كان من الاثبات او من انفي دلالة على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر هو عدم حكم النفس الثابت في الصدر اهـ . اي فالحنفية يحملون كلام اهل العربية على نفي الحكم النفسي كما صرح به العضد اي فالمخالفة بين المستثنى والصدر بالحكم وعدم الحكم لا بالنفي والاثبات كما افصح بذلك صاحب النقود في تقرير عبارة العضد قال السعد ويوءولون الحنفية كلام اهل العربية انه من الاثبات نفي بانه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازما له لكن امكان دلالة ما قام الا زيد على ثبوت القيام يكاد يلحق بانكار الضروريات واجماع اهل العربية على انه من النفي اثبات لا يتحمل التاويل اهـ ولهذا مال المحقق الكمال ابن الهمام من الحنفية الى ان الاستثناء من النفي اثبات وعكسه وقال انه الا وجه بعد ان نقله عن الجمهور ومنهم طائفة من الحنفية قال وذلك لنقلة عن ايمة اللغة ونقل عن طائفة منهم ان دلالة الاستثناء على ثبوت نقيض حكم المستثنى منة اشارة لا عبارة والاشارة منطوق غير مقصود بالسوق ثم عارضه بقول صاحب الهداية فيما انت الاحر يعتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد كما في كلمة الشهادة اهـ قال وهو ظاهر في العبارة اي ان دلالته دلالة عبارة لا دلالة اشارة قال الكمال ابن الهمام والاوجه ان دلالة الاستثناء منطوق وانه تارة يكون عبارة بان يقصد حكم الصدر ويقصد نقيضه بما بعد الا كما في كلمة التوحيد والاستثناء المفرغ وجاء القوم الا زيدا لما ذكرنا من النقل عن ايمة اللغة ولان النفي عما بعد الا يفهم من اللفظ وتارة يكون اشارة بان يقصد الاول ولا يقصد الثاني كعلي عشرة الا ثلاثة اذ القصد السبعة قال الكمال ابن ابي شريف اثر نقله وهو توسط حسن اهـ (قوله لم تفد كلمة الشهادة الاسلام الخ) قال الشيخ ابن دقيق العيد في شرح الالمام بعد ما ذكر قول الحنفية في كلمة التوحيد بثبوت الالهية بحسب

لم تفد كلمة الشهادة الاسلام لانه لا يلزم ان يكون الله تعلى محكوما له باستحقاق العبادة لانه ح مستثنى من الحكم فهو غير محكوم عليه بشيء ولانه لو قال عند الحاكم ليس له عندي الا مائة درهم لم يفهم الحاكم الا انه اعترف بالمائة وعلى رايهم لا يكون اعترافا بشيء بل حكم على غير المائة بالنفي والمائة مسكوت عنها . احتجوا بان الالفاظ اللغوية انما تفيد الاحكام الذهنية وتفيد الاحكام الذهنية الامور الخارجية لان الاصل مطابقتها لها فاذا قال القائل قام القوم فهمنا انه حكم بذلك ثم يستدل بظاهر حاله على انه صادق في مقاله فيعتقد ان القوم قاموا في الخارج فاذا كان اللفظ انما يفيد المعاني الخارجية بواسطة فائدته للمعاني الذهنية فهي ح انما تستفاد بوسط وافادة اللفظ للحكم بغير وسط فصرف الاستثناء لما هو مستغن عن الوسط اولى من صرفه للامور الخارجية المحتاجة للوسط فاذا صرفناه للحكم افاد رفع ذلك الحكم وان صرفناه للقيام في الخارج افاد عدم القيام في الخارج والاول اولى لاستغنائه وهو المطلوب فيكون الاستثناء من النفي ليس اثباتا وهو المطلوب . وجوابه : ان هذا ترجيح لخلاف المتبادر الى الافهام من اللغات والمبادرة اولى ولربما احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ونحو ذلك من النصوص وقالوا لوكان الاستثناء من النفي اثباتا لزم ثبوت صحة الصلاة عند الطهور وصحة النكاح عند وجود الولي وهو خلاف الاجماع

الوضع بل بعرف الشرع واستدلالهم والجواب عنه ما نصه وكل هذه فروغات جدلية والشرع خاطب الناس بهاته الكلمة وامرهم بها لاثبات مقصود التوحيد وحصل الفهم بذلك منهم من غير احتياج الى امر زائد ولو كان وضع اللفظ لا يقتضي ذلك لكان اهم المهمات ان يعلمنا الشارع ما يقتضيه بالوضع من غير احتياج لامر ءاخر فان ذلك المقصود الاعظم في الاسلام ا ه (قوله فائدة قول العلماء الاستثناء من النفي اثبات الخ) قد فصل المص ما تضمنته هانه الفائدة في فروقه في الفرق الثاني والسبعين بين قاعدة الاستثناء من النفي اثبات في غير الايمان وبين قاعدة الاستثناء من النفي ليس باثبات في الايمان وفي الفرق الرابع والسبعين بين قاعدة الاستثناء من النفي اثبات في غير الشروط وبين قاعدة الاستثناء من النفي ليس باثبات في الشروط خاصة دون بقية ابواب الاستثناء فارجع اليه ان شئت وقال المصنف في شرحه للمحصول من هذا المبحث ما نصه قلت يوما للشيخ عز الدين ابن عبد السلام رحمه الله ان الفقهاء التزموا قاعدتين في الاصول وخالفوهما في الفروع فقال لي ما هما قلت له المعرف باللام للعموم عندهم ولو قال الطلاق يلزمني لم يلزمه الا طلقة واحدة وهو خلاف القاعدة والثانية ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولو قال والله لا لبست ثوبا الا الكتان فقعد عريانا لم يلزمه شيء ومقتضى قاعدة الاستثناء انه حلف على نفي ما عدى الكتان وعلى لبس الكتان فيحنث فقال رحمه الله سبب المخالفة ان الايمان تتبع المنقولات العرفية دون الاوضاع اللغوية اذا تعارضا وقد انتقل اللام في الحلف بالطلاق لحقيقة الجنس دون استغراق الجنس فلذلك كان الحالف لا يلزمه الا الماهية المشتركة فلا يزيد اللام له على الواحد وانتقل الا في الاستثناء في الحلف بمعنى الصفة مثل سواء وغير فمعنى حلفه والله لا لبست ثوبا سوى الكتان او غير الكتان فالمحلوف عليه هو المغاير للكتان والكتان ليس محلوفا عليه فلا يضره لبسه ولا تركه ثم توفي رحمه الله واتفق البحث مع قاضي القضاة تاج الدين فالتزم ان مذهب الشافعي رضي الله عنه انه يحنث اذا اقعد عريانا وان الا على بابها والاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات واراانا نقلا في ذلك ا ه كلام القرافي ينقل ابن قاسم

ولان تخلف المدلول عن الدليل خلاف الاصل وهذه حجة قوية في ظاهر الحال (. فائدة) قول العلماء الاستثناء من النفي اثبات ليس على اطلاقه لان الاستثناء يقع من الاحكام نحو قام القوم الا زيدا ومن الموانع نحو لا تسقط الصلاة عن المراة الا بالحيض ومن الشروط نحو لا صلاة الا بطهور فالاستثناء من الشروط مستثنى من كلام العلماء فانه لا يلزم من القضاء بالنفي لاجل عدم الشرط ان يقضي بالوجود لاجل وجود الشرط لما تقدم ان الشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم فقول العلماء الاستثناء من النفي اثبات يختص بما عدا الشروط لانه لم يقل احد من العلماء انه يلزم من وجود الشرط وجود المشروط وبهذه القاعدة يحصل الجواب عن شبهة الحنفية فان النقوض التي الزمونا اياها كلها من باب الشروط وهي ليست من صور النزاع فلا تلزمنا . (فائدة) قلت لفضلاء الحنفية كيف تقولون في الاستثناء المفرغ نحو ما قام الا زيد هل هو محكوم عليه بالقيام لضرورة تفرغ العامل له او تقولون هو مخرج من الحكم كما تقدم قالوا الكل سواء عندنا والقيام انما نجزم به وغيره من الاحكام انما هو بقرائن الاحوال الدالة على ثبوت ذلك الحكم لذلك المستثنى لا باللفظ لغة ولذلك قلنا ان كلمة الشهادة تفيد التوحيد بالقرائن الدالة من ظاهر كل متلفظ بها انه انما يقصد

صاحب الايات الذي قال بعده واقول ما قاله قاضي القضاة تاج الدين من جهة الحكم ممنوع ومن ثم افتى الامام البلقيني فيمن حلف لا يشكو غريمه الا من الشرع فترك الشكوى مطلقا بانه لا يحنث ولنا ان نلتزم ان الا في المثال المذكور للاستثناء وان هذا الاستثناء اثبات على القاعدة ولا ينافي ذلك منع مـا ذكره التاج وذلك لان الاثبات بحسب المقصود من النفي وفي مقابلته والمقصود هنـا من النفي هو منع نفسه من لبس الثياب فيكون المقصود من الاثبات هو اباحة لبس الكتان لا التزام لبسه لان المقابل للمنع عدم المنع وهو الاباحة واما الالتزام فامر زائد لا يدل عليه الكلام فلا يحنث بالترك فتامله فانه حسن دقيق ثم رايت في بعض حواشي التلويح ما يوافق هذا الجواب ثم رايت التاج السبكي اطال فيه في بعض تراجم حرف العين من طبقاته الوسطى ونقله عن والده فلله الحمد اه

(قوله واذا تعقب الاستثناء الجمل الخ) فيه امران الاول صـرح السعد في التلويح بانه لا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فمذهب الشافعي انه ظاهر في الجميع ومذهب ابي حنيفة انه ظاهر في العود الي الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عمـا سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حـائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تنـدفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفـاق فلا ضرورة الى العـود الى غيره اه بنقـل ابن قاسـم

(قوله واختـاره الامام الخ) الذي نقله تاج الدين في جمـع الجوامع عن الامام هو العود الى الاخيرة حيث قال وقال ابو حنيفة والامـام الى الاخيرة

(قوله وتوقف القاضي ابو بكر الخ) كلام حجة الاسلام يميل الي التوقف حيث قال في المستصفى والذي يدل على ان التوقف اولى انه ورد في القرآن الاقسام كلها من الشمول والاقتصار على الاخيرة والرجوع الى بعض الجمل السابقة فقوله

التوحيد دون التعطيل (واذا تعقب الاستثناء الجمل يرجع الى جملتها عند مالك والشافعي وعند اصحابهما رحمة الله عليهم والى الاخيرة عند ابي حنيفة رحمه الله . ومشترك بين الامرين عند الشريف المرتضي ومنهم من فصل فقـال ان تنوعت الجملتان بان تكون احداهما خبرا والاخرى امرا عاد الى الاخيرة فقط وان لم تتنوع الجملتان ولا كان حكم احداهما في الاخرى ولا اضمر اسم احداهمـا في الاخرى فكذلك ايضا والا عاد الى الكل واختاره الامام وتوقف القاضي ابو بكر منا في الجميع) مثال احداهمـا خبرا والاخرى امرا قولك قـام الزيدون واكرم العمرين الا الطوال ومثال عـدم التنوع وحكم احداهمـا في الاخرى قام الزيدون والعمرون الا الطوال فان العمرين ناب منـاب الفعل في حقهم العطف فقد استغني بحكم الاولى عن حـكم الثـانيـة فصارت الثانية متعلقـة بالاولى من حيث الجملـة وصـارت الجملتـان كالجملـة الواحدة فنـاسب العـود اليهما . ومثال اضمـار الاسم دون الحكم قوله قام الزيدون وخرجـوا الا الطوال فان الضمير الذي هو الواو عائد على الظاهر المتقدم فقد صارت الثانية مفتقرة للاولى في اسمها لاجـل انه مضمر يحتـاج للتفسير فصارتا كالجملة الواحدة فنـاسب العود عليهما حجتنا من وجوه احدها ان الشرط اذا تعقب جملا عاد الى الكل فكذا الاستثناء بجامع ان كل واحد منهما لا يستقل بنفسه ولان كل واحد منهما مخرج في المعنى فان عدم الشرط يخرج ما حصل العدم فيه من المشروط . ولقائـل ان يقـول على هـذا ان الشروط اللغوية اسباب والسبب مظنة الحكمة والمصلحة فناسب التعميم والاستثنـاء

انما هو لاخراج غير المراد عن المراد ولعل بقاءه لا يقدح في المراد فهو فضلة مستغنى عنها لعدم الحكمة فيها فظهر الفرق ومع الفرق يمتنع الالحاق سلمنا عدم الفارق لكنه قياس في اللغات وهو ممنوع عند كثير من المحققين . وثانيها ان حرف العطف يصير المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة فيعود الاستثناء عليهما كالجملة الواحدة ولقائل ان يقول ان كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لفظه يدل عليه مطابقة ويمتنع استثناؤه بجملته فلو قلت قام الزيدون والعمرون الا العمرين لم يجز فظهر الفرق . وثالثها ان المتكلم قد يكون محتاجا لذكر الاستثناء من كل جملة فان ذكره عقيب كل واحدة تكرر وكان عبثا فيتعين ان يذكره عقيب الكل دفعا للحاجة وركاكة القول . حجة ابي حنيفة من وجوه احدها ان الاستثناء على خلاف الاصل لانه كالانكار بعد الاقرار دعت الضرورة لاعتباره في جملة لئلا يصير لغوا فيبقى فيما عداها على مقتضى الاصل وكل من قال باختصاصه بجملة قال هي الاخيرة وترجيحا للقرب على البعد ولقائل ان يقول انما يكون اقرارا ان لو لم يتصل به كلام لا يستقل بنفسه وعادة العرب انها معه تمنع اعتبار

ما تقدم عليه الا به وكذلك الشرط والغاية والصفة وقد تقدم تقريره فما تقدم اقرار حينئذ . وثانيها ان العرب اعتبرت القرب فيما يعود عليه فههنا كذلك بيان الاول اتفاق البصريين فيما اذا اجتمع على المعمول الواحد عاملان ان القريب يقدم نحو اكرمت واكرمني زيد وكذلك اكرم زيد عمر او اكرمته يتعين عود الضمير على عمرو واذا قلت اكرمت سلمى سعدى ان الفاعل سلمى لقربها لعدم ظهور الاعراب المرجح وكذلك اعطى زيد عمرا بكرا قالوا الاقرب للفعل الفاعل الاخذ لبكر وهو مفعول في اللفظ فهذه اربعة اوجه دالة على اعتبار القرب بيان الثاني عملا بالمناسبة التي ظهر اعتبارها . وثالثها ان الاستثناء لو عاد على جميع الجمل فاما ان يضمر عقيب كل جملة استثناء اولا الاول يلزم كثرة الاضمار وهو خلاف الاصل والثاني يقتضي اجتماع عوامل كثيرة على معمول واحد وسيبويه يمنعه ولقائل ان يقول على هذا الوجه ان سيبويه يرى ان العامل في الاستثناء انتصابه عن تمام الكلام كالتمييز ولا يعمل الفعل السابق فيه وفيه مذاهب ومباحث مذكورة في كتاب « الاستغناء في احكام الاستثناء » . حجة الشريف على الاشتراك وجوه احدها انه اذا قال اكرمت جيراني وكسوت غلماني قائما او في الدار او يوم الجمعة لم يفهم عود الحال والظرفين على الاولى والثانية ولا يختص باحداهما عينا وجوابه منع ذلك بل يختص بالاخيرة وثانيها حسن الاستفهام في الاستثناء عقيب الجمل وهو دليل الاشتراك وجوابه ان الاستفهام اعم من الاشتراك بل قد يكون لرفع المجاز او لابعاده او لاهتمام المتكلم بالكلام وقد تقدم تقريره . وثالثها انه ورد في كتاب الله تعالى بالمعنيين والاصل في الكلام الحقيقة فيلزم الاشتراك . وجوابه كما ان الاصل في الكلام الحقيقة فالاصل عدم الاشتراك (فائدة) مثال عود الضمير في كتاب الله على الكل قوله تعالى كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم هذا في آل عمران وفي المائدة قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به والمنخنقة

تعلى فاجلدوهم الى قوله الا الذين تابوا الا ترجع الى الجلد والى الفسق وهل ترجع الى الشهادة وقوله فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا راجع الى الاخيرة وهو الديه لان التصدق لا يوثر في الاعتاق وقوله واذا جاءهم امر الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولو لا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعتم الشيطان الا قليلا فهذا يبعد حمله على ما يليه لانه يودي الى ان لا يتبع الشيطان بعض من لا يشمله فضل الله ورحمته فقيل انه محمول على قوله لعلمه الذين يستنبطونه الا قليلا منهم لتقصير واهمال وغلط وقيل يرجع الى قوله اذاعوا به ولا يبعد ان يرجع الى الاخير ومعناه ولو لا فضل الله عليكم ببعثه محمدا عليه الصلاة والسلام لاتبعتم الشيطان الا قليلا قد كان تفضل عليهم بالعصمة من الكفر كأويس القرني وزيد بن عمر بن نفيل وقس بن ساعده ممن تفضل عليه بتوحيده واتباع رسوله قبله اهـ (قوله قياس في اللغة الخ) ليس فيه اثبات اللغة بالقياس بل جعل العود الى الجميع في الشرط علامة على ان الامر كذلك في الاستثناء الذي هو نظيره في عدم الاستقلال (قوله انتصابه على تمام الكلام الخ) او نقول

ان العامل الا كما درج على ذلك الشيخ ابن مالك (قوله فقيل هو منقطع الخ) في الالوسي وقيل هو استثناء من التحريم لا من المحرمات والمعنى حرم عليكم سائر ما ذكر لاكن ما ذكيتم مما احله الله تعلى بالتذكية فانه حلال لكم وروي ذلك عن مالك وجماعة من اهل المدينة وعن علي كرم الله وجهه وابن عباس رضي الله عنهما ان الاستثناء راجع الى جميع ما تقدم من المحرمات سوى ما لا يقبل الذكاة من الميتة والدم والخنزير وما اكل السبع على تقدير ابقائه على ظاهره (قوله فانه مني الا من اغترف غرفة الخ) في روح البيان للالوسي هو استثناء من الموصول الاول او ضميره في الخبر فان فسر الشرب بالكرع كان الاستثناء منقطعا والا كان متصلا وفائدة تقديم الجملة الثانية الايذان بانها من تتمة الاولى وان الغرض منها تاكيدها وتتميمها نهيا عن الكرع من كل وجه وافادة ان المغترف ليس بذائق حكما فيؤكد ترخيص الاغتراف ولو اخرت لم تفد هذه الفوائد ولاختل النظم لدلالة الاستثناء اذ ذاك على ان المغترف متحد معه ودلالة الجملة الثانية بمفهومها على انه غير متحد معه ولا يصح ايضا ان يكون من الموصول الثاني او الضمير الراجع اليه في الخبر خلافا للبعض اذ لا فرق لادائه الى ان المجتزئ المذكور مخرج من حكم الاتحاد معه لان التقدير والذين لم يذوقوه فانهم كلهم الا المغترف منهم متصلون بي متحدون معي وليس بالمراد اصلا اه (قوله والذين لا يدعون مع الله الخ) نقل الجلال المحلي عن السهيلي ان هاته الاية ليست من محل الخلاف لقيام القرينة على

والموقودة والمترديه والنطيحه وما اكل السبع الا ما ذكيتم فقيل منقطع لان ما ذكيتم من غير المذكورات وقيل متصل يعود على (١) الميتة وما بعدها اي ادركتم ذكاته من هذه المذكورات مثال العائد على جملة واحدة قوله تعالى فاسر باهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم احد الا امراتك قرئي بالنصب استثناء من الجملة الاولى وبالرفع استثناء من الثانية لانها منفية وتكون قد خرجت معهم ثم رجعت فهلكت قاله المفسرون وقوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فهذا يتعين عوده على الجملة الاولى دون الثانية لان مناسبة المعنى تقتضيه ومما يمكن ان يكون من هذا الباب وان لا يكون منه قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فهذا الاستثناء عائد على من وهو جملة واحدة فمن هذا الوجه يمكن ان لا يكون من هذا الباب ومن جهة ان هذا من عوده على الجمل الثلاث المتقدمة يكون الاستثناء في المعنى عائدا على الجمل الثلاث (فائدة) قول العلماء في هذه المسالة ان الاستثناء مشترك بين عوده على الكل والاخيرة هو من باب الاشتراك الواقع في التركيب دون الافراد اي وضعت العرب الا لتركبها عائدة على الكل وتركبها عائدة على الاخيرة فهو من فروع ان العرب وضعت المركبات كما وضعت المفردات وهي مسالة ذات قولين واختار الامام المنع (فائدة) اختلفت عبارات العلماء في هذه المسالة فقال فخر الدين الاستثناء المذكور عقيب الجمل الكثيرة ولم يذكر العطف وقال الشيخ سيف الدين الجمل المعطوفة بالواو . واعلم ان حروف العطف عشرة الواو والفاء وثم وحتى وهي يتاتى فيها خلاف العلماء لانها تجمع بين الشيئين معا في الحكم ويمكن الاستثناء منهما او احدهما واما بل ولا ولكن فهي لاحد الشيئين بعينه نحو قام القوم لا النساء وبل النساء وماقام القوم لكن النساء فالقائم احد الفريقين دون الاخر بعينه فامكن ان يقال لا يمكن عود الاستثناء عليهما لانهما لم يندرجا في الحكم والعود عليهما يقتضي تقدم الحكم عليهما ويمكن ان يقال انهما معا محكوم عليهما احداهما بالنفي والاخرى بالاثبات فالمنفي ما بعد لا وما قبل لكن وبل غير ان هذه الحالة ان صححنا عود الاستثناء عليهما يلزم ان يرفع باعتبار النفي وينصب باعتبار الايجاب واجتماع الرفع والنصب معا محال الا ان يصرف احدهما للفظ والاخر للمعنى وبالجملة فهو موضع تردد والثالث لاحد الشيئين لا بعينه وهي او وام واما نحو قام القوم او النساء واما القوم واما النساء وهل قام القوم ام النساء فههنا المحكوم عليه

(١) وفي نسخة المنخنقة وفي اخرى النطيحة فليتامل اه ناشره

واحد قطعا ولم يتعرض بالنفي للاخر ولا بالثبوت فلا يتاتى الاحتمال الذي في القسم الثاني بل يتعين اندراج هذه الجمل المعطوفة بهذه الثلاث في صورة النزاع والاولى تندرج قطعا والثانية فيها احتمال فعلى هذا تنتقد عبارة سيف الدين بان نقول له ما جمعت عبارتك المسالة ونقول للامام فخر الدين اندرج في عبارتك مالا يصلح ان يكون من المسالة فعبارة سيف الدين غير جامعة وعبارة الامام غير مانعة ثم يرد على سيف الدين الجمل اذا ذكرت من غير عطف نحو اكرم بني تميم اخلع على مضر ونحو ذلك فانها لا تندرج في عبارته مع صحة الاستثناء فيها وتندرج في عبارة الامام(١) (واذا عطف استثناء على استثناء فان كان الثاني بحرف عطف وهو اكثر من الاستثناء الاول او مساو له عاد الى اصل الكلام لاستحالة العطف في الاستثناء واستحالة اخراج الاكثر والمساوي والاعاد الى الاستثناء الاول ترجيحا للقرب ونفيا للغو الكلام) مثال حرف العطف له على عشرة الا ثلاثة والا اثنين مثال الاكثر له عشرة الا ثلاثة الا اربعة مثال المساوي له عشرة الا ثلاثة والا ثلاثة مثال الاقل له عشرة الا ثلاثة الا اثنين ونقل الامدي(٢) في هذا القسم الاخير خلافا فقيل يعود على الاستثناء الاول وقيل يعود على اصل الكلام وهذه المسالة مبنية على خمس قواعد الاولى ان العرب لا تجمع بين الا وحرف العطف لان الا تقتضي الاخراج وحرف العطف يقتضي الضم وهما متناقضان القاعدة الثانية ان استثناء الاكثر والمساوي باطل (٣) القاعدة الثالثة ان القرب يوجب الرجحان القاعدة الرابعة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي القاعدة الخامسة اذا دار الكلام بين الالغاء والاعمال فالاعمال اولى اذا ظهرت هذه القواعد فنقول اذا قال له عشرة الا ثلاثة والا اثنين يتعين عوده على اصل الكلام ويمتنع عوده على الثلاثة لئلا يجتمع الاستثناء والعطف وهي القاعدة الاولى واذا قلنا له عشرة الا ثلاثة الا اربعة او الا ثلاثة يتعين عوده على اصل الكلام لان استثناء المساوي والاكثر باطل للقاعدة الثانية واذا قلنا له عشرة الا ثلاثة الا اثنين فالاستثناء الثاني اما ان يعود عليهما او لا يعود عليهما او يعود على اصل الكلام او على الاستثناء والكل باطل الا الاخير اما العود عليهما فلانه يوءدي الى لغو الكلام فلا يصح للقاعدة الخامسة وكذلك لا عليهما بيانه انه لما قال له عشرة الا ثلاثة فقد اعترف بسبعة فقوله بعد ذلك الا اثنين باعتبار عوده على اصل الكلام يخرج من السبعة اثنين وباعتبار عوده على الثلاثة يرد اثنين لان الثلاثة منفية واصل الكلام مثبت وهي القاعدة الرابعة فتجبر المنفي بالثابت فيصير الاعتراف بسبعة وهو الذي كان قبل الاستثناء الثاني فصار لغوا ولا يمكن عوده على اصل الكلام وحده لانه يوءدي الى ترجيح البعيد على القريب وهي القاعدة الثالثة فيتعين عوده على الاستثناء لا على اصل الكلام وهو المطلوب . حجة من قال بعوده على اصل الكلام ان اصل الاستثناء ان يكون عائدا على ما صدر به الكلام فعوده على الاستثناء خلاف الاصل ولان اصل الكلام قابل للتنقيح والتخليص والبيان فيرد الاستثناء عليه اما الاستثناء فقد تعين لانه غير مراد لاخراجه مما كان ظاهره الارادة فلو استثنى منه كان ناقضا لكلامه مرتين ادعى اولا ان الكل ثبوت ثم ادعى ان هذا نفي فقد نقض الثبوت فيه فان استثنى منه ايضا يكون قد نقض النفي فيه فيكون قد نقضه مرتين بخلاف العود على اصل الكلام يكون فيه فرد نقض وهو ابطال الثبوت فقط (فائدة) قال السيرافي في شرح سيبويه اذا قلت له عشرة الا تسعة الا ثمانية الا سبعة الا ستة الا خمسة الا اربعة الا ثلاثة الا اثنين الا واحدا يكون الاعتراف قد وقع بخمسة بناء على عود الاستثناء الاخير على الاستثناء الاول والثالث على الثاني وهلم جرا وان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فيتحصل من الجميع خمسة واختار السيرافي والجمهور عود الاستثناء الثاني على الاستثناء الاول دون اصل الكلام اذا لم يكن مساويا ولا معه حرف العطف على ما تقدم (فائدتان الاولى قد يكون الاستثناء عبارة عما لولاه لعلم دخوله او ما لولاه لظن دخوله او ما لولاه لجاز دخوله او ما لولاه لقطع بعدم دخوله فهذه اربعة(٤) اقسام فالاولى الاستثناء من النصوص نحو له عندي عشرة الا اثنين والثاني الاستثناء من الظواهر نحو اقتلوا المشركين الا زيدا والثالث الاستثناء من المحال والازمان والاحوال نحو اكرم رجلا الا زيدا وعمرا وصل الا عند الزوال ولتاتنني به الا ان يحاط بكم والرابع الاستثناء المنقطع نحو رايت

رجوعه للجميع ومعها لا ياتي الخلاف (قوله فعبارة سيف الدين الخ) اخذ الجلال من فرض الامدي المسالة في العطف بالواو انه اذا كان العطف بالفاء او بثم مثلا عاد الاستثناء الى الاخيرة فقد ذكر المسالة على ما يختاره فلا يرد عليه ما قاله المص (قوله حجة من قال بعوده الى اصل الكلام الخ) في شرح الاشموني عند قول الناظم وحكمها في القصد حكم الاول قال بعد شرحه تنبيه محل ما ذكر من ان حكمها في القصد حكم الاول اذا لم يمكن استثناء بعض المستثنيات من بعض كما رايت اما اذا امكن كما في قولك له علي عشرة الا اربعة الا اثنين الا واحد اقيل الحكم كذلك وان الجميع مستثنى من اصل العدد

(١) عبارة تاج السبكي والمتعددة ان تعاطفت فللاول والا فكل لما يليه ما لم يستغرقه (٢) وفي نسخة الزيدي اه (٣) وفي نسخة المستغرق وهي موافقة لعبارة التاج السبكي (٤) اشار الى هاته المسالة ابن عاصم في مهيع الاوصول بقوله والمقتضى دخولها يستثنى . علم وظن او جواز اغنى . فالعلم مقتضيه في النصوص . مما كعشرين على الخصوص . والظن يقتضيه في الظواهر . وفي العموميات بغير حاجز . كما اقتضى الجواز في الزمان . كذلك في الاحوال والمكان اه ناشره

القوم الاحمارا) يقطع بالاندراج في النصوص لتعذر المجاز فيها وان لفظها لا يستعمل الا في مسماها ويظن في الظواهر بسبب جواز المجاز فيها ويجوز من غير علم ولا ظن في المحال ونحوها لان اللفظ لا يشعر بخصوصها فانتفى العلم والظن ويقطع بعدم الاندراج في المنقطع لعدم صلاحية اللفظ له فلفظ القوم لا يندرج فيه الحمار قطعا (الثانية اطلاق العلماء ان الاستثناء من النفي اثبات يجب ان يكون مخصوصا فان الاستثناء يرد على الاسباب والشروط والموانع والاحكام والامور العامة التي لم ينطق بها فالاول نحو لاعقوبة الا بجناية والثاني نحو لا صلاة الا بطهور والثالث لا تسقط الصلاة عن المراة الا بالحيض والرابع نحو قام القوم الا زيدا والخامس نحو قوله تعالى لتاتنني به الا ان يحاط بكم ولما كانت الشروط لا يلزم من وجودها الوجود ولا العدم لم يلزم من الحكم بالنفي قبل الاستثناء لعدم الشرط الحكم بالوجود بعدم الاستثناء لاجل وجوده فيكون مطردا فيما عدا الشرط) هذه الفائدة تقدم التنبيه عليها في الاستثناء من النفي اثبات واذيلها ههنا بان الاستثناء يقع في عشرة امور منها امران ينطق بهما وثمانية لا ينطق بها ويقع الاستثناء منها اما اللذان ينطق بهما فهما الاحكام والصفات فالاحكام نحو قام القوم الا زيدا ونحوه من الافعال والصفات نحو قول الشاعر ۰ قاتل ابن البتول الا عليا ۰ يريد الحسين بن فاطمة الزهراء رضي الله عنهما والبتول معناه المنقطعة قيل عن النظير والشبيه وقيل عن الازواج وهو مراد الشاعر اي انقطعت عن الازواج كلها الا عن علي رضي الله عنه فالاستثناء من صفاتها لا منها ۰ ومنه قوله تعالى وما نحن بميتين الا موتتنا الاولى استثنوا من صفتهم الموتة الاولى لا من ذواتهم والاستثناء من الصفة يقع على ثلاثة اقسام احدها عن متعلقها نحو قول الشاعر المتقدم فان الازواج متعلق التبتل ۰ وثانيها من بعض انواعها نحو الاية فان

الموتة الاولى احد انواع الموت وثالثها يستثنى بجملتها لا يترك منها شيء كما تقدم في تقرير قولنا انت طالق واحدة الا واحدة في الاستثناء المستغرق وما يجوز ان يستثنى تقدم التقرير هنالك وانه رفع الواحدة بجملتها واثبت الكثرة فلزمه طلقتان ومنه قولك مررت بالمتحرك الا المتحرك فيكون مررت بالساكن لانك ذكرت اولا جسما متحركا فهما امران استثنيت احدهما وهو الحركة فيتعين السكون لان كل ضدين لا ثالث لهما اذا رفعت احدهما تعين الاخر للوقوع والاستثناء من الصفات هو باب غريب في الاستثناء وقد بسطته هو وغيره في كتاب الاستغناء في احكام الاستثناء الكتاب الكبير الموضوع في الاستثناء واما الثمانية التي لا ينطق بها ويقع الاستثناء منها فالاسباب والشروط والموانع وقد تقدم تمثيلها الرابع المحال نحو اكرم رجلا الا زيدا وعمرا وبكرا فان كل شخص هو محل لاعمه وخامسها الاحوال نحو لتاتنني به الا ان يحاط بكم اي لتاتنني به في جميع الاحوال الا في حالة الاحاطة بكم فاني اعذركم وسادسها الازمان نحو صل الا عند الزوال وسابعها الا مكنة نحو صل الا عند المزبلة والمجزرة ونحو ذلك وثامنها مطلق الوجود مع قطع النظر عن الخصوصيات نحو قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم اي لا حقيقة للاصنام البتة الا انها لفظ مجرد فاستثنى اللفظ من مطلق الوجود على سبيل المبالغة في النفي اي لم يثبت لها وجود البتة الا وجود اللفظ ولا شيء وراءه فهذه الثمانية لم تذكر قبل الاستثناء وانما تعلم بما يذكر بعد الاستثناء وهو فرد منها فيستدل بذلك الفرد على جنسه ان جنسه هو الكائن بعد الاستثناء وحينئذ ينبغي ان يعلم ان الاستثناء في هذه الامور التي لم تذكر كلها استثناء متصل لانه من الجنس وحكم بالنقيض بعد الا وهذان القيدان وافيان بحقيقة المتصل وكثير من النحاة يعتقد انه استثناء منقطع لانه يلاحظ الفعل المتقدم قبل الاستثناء ويجد ما بعده من غير جنسه فيقضي بانقطاعه لاعتقاده ان ما بعد الا مستثنى من المنطوق وليس كما ظن بل الاستثناء باعتبارها وهذه الامور مبسوطة في الكتاب الكبير الموضوع في الاستثناء ولكل واحد منها باب يخصه بمثل واقع من غير مذكور وهو متصل من الكتاب العزيز والسنة وكلام الفصحاء والفضلاء ومن الاستثناء من الاسباب الاستثناء من المفعول من اجله فانه سبب الفعل وقد ذكرنا منه جملة من الكتاب العزيز هنالك فمن ارادها فليطالعها فانها فوائد غريبة وقواعد جليلة وهي كلها من فضل الله تعالى له المنة في جميع الاحوال لا اله الا هو الكبير المتعال (الباب التاسع في الشروط وفيه ثلاثة فصول) (الفصل الاول في ادواته وهي ان واذا ولو وما تضمن معنى ان فان تختص بالمشكوك فيه واذا تدخل على المعلوم والمشكوك ولو تدخل على الماضي بخلافهما) المتضمن لمعنى ان نحو اين تجلس

والصحيح ان كل عدد مستثنى من متلوه فعلى الاول يكون مقرا بثلاثة وعلى الثاني بسبعة وعليه فطريق معرفة ذلك ان تجمع الاعداد الواقعة في المراتب الوترية وتخرج منها مجموع الاعداد الواقعة في المراتب الشفعية او تسقط آخر الاعداد مما قبله ثم ما بقي مما قبله وهكذا فما بقي فهو المراد اه قال المحقق الصبان قوله في المراتب الوترية الخ كالاولى والثالثة فالمراد بها ما يشمل المستثنى منه والشفعية كالثانية والرابعة ثم استطرد ذكر عكس المسالة المذكورة وهو تعدد ما يصلح للاستثناء منه مع اتحاد المستثنى فارجع اليه ان شئت

الباب التاسع في الشروط وفيه ثلاثة فصول

الفصل الاول في ادواته

(قوله فان تختص بالمشكوك فيه واذا تدخل على المعلوم الخ) ايضاح

إجلس ومهما تصنع اصنع ومتى تخرج اخرج معكَ واني تَخرج إخـرج وكيفما صنعت صنعت ومن دخل داري فله درهم وما تقدم من خير فهو لك واي رجل دخل داري فاكرمه فهذه كلها متضمنة للشروط واصل الشرط هو لفظة ان فلذلك قلنـا تتضمن معنى ان ولم اقل غيرهـا وخصصت العرب ان بما شانه ان لا يعلم فلا تقول ان زالت الشمس فائتني اوان طلعت غدا من المشرق فان ذلك معلوم بالعادة وتقول ان جاء زيد فان مجيئه غير معلوم بالعادة ونظيرها متى لا يستفهم بها الا عن الزمان المجهول فلا تقول متى تطلع الشمس وتقول متى يقدم زيد واما اذا فتقول فيها اذا طلعت الشمس فاتني واذا جاء زيد فاتني (سوءال) مقتضى هذه القاعدة ان لا تقع ان في كتاب الله البتة لانه تعالى بكل شيء عليم وهي لا تدخل الا على المشكوك فيه (وجوابه) ان القرءان عربي فكل مـا كان يجوز ان ينطق به العربي جاز في كتاب الله تعـالى وكل ما لا يجوز لو نطق به عربي لم يجز في كتاب الله تعالى وخصوص وصف الربوبية لا يدخل في اللغات فمتى دخلت إنْ على ما لو تكلم به عربي كان شانها في تلك الحالة ان تكون داخلة على مشكوك فيـه جازت في كتاب الله تعالى وكذلك تجوزها وان كان المتكلم من العرب والسامع عالمين بما دخلت عليه اذا كان شانه ان يكون مشكوكا فيه ولا يقدح في حقنـا حصـول العلم لذينك نظرا الى العادة وكذلك في حق الله تعالى . واما لو فتدخـل على الماضي تقول لو جاءني زيد امس اكرمته اليـوم او كنت اكرمتـه فيكون الكلام كله ماضيا وهو عربي وهذا لا يتحقق في غيرها من ادوات الشرط وان وقع شيء كان موءولا كقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه الصلاة والسلام ان كنت قلته فقد علمته فقد علق على ان ماضيا . قال ابن السراج معناه ان يثبت في المستقبل اني قلته في الماضي فالشرط ثباته في المستقبل وكل ما وقع من هذا الباب فهو موءول بالمستقبـل واما لو فلا تاويل فيها ولذلك قال بعض الفضلاء انمـا سميت حرف شرط مجازا لشبهها بالشـرط من جهة ان فيها ربط جملة بجملة كما في الشرط فسميت شرطا لذلك والا

المقام ان الفعل له خمسة احوال اما ان يجزم المتكلم بوقوعه في المستقبل او يظن وقوعه فيه وهاتان الحالتان تستعمل فيهمـا اذا وتارة يتردد في وقوعـه في المستقبل على حد سواء او يظن عدم وقوعه فيه ويتوهم وقوعه وهاتان الحالتان تستعمل فيهما ان وتارة يجزم بعدم الوقوع لكون الفعل محالا وهذه الحالة لا يستعمل فيها شيء منهما اذ لا معنى للتعليق فتحصل ان اذا تشارك ان في عدم الدخول على المستحيل وهو المجزوم بعدم وقوعه الا لنكتة كما قرروا ذلك في قوله تعالى قل ان كان للرحمان ولد وتنفردان بالمشكوك والمتوهم وقوعه وتنفرد اذا بالمتيقن والمظنون ولهذا كان الحكم النادر لكونه غير مقطوع به في الغالب موقعا لان وغلب لفظ الماضي مع اذا لدلالته على الوقوع قطعا نظرا الى نفس اللفظ وان نقل الى معنى الاستقبال نحو قول الباري تعلى واذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هـذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه فجيء في جانب الحسنة بلفظ الماضي مع اذا لان المراد الحسنة المطلقة التي حصولها مقطوع به ولهذا عرفت تعريف الجنس لان وقـوع الجنس كالواجب لكثرته واتساعه لتحققه في كل نوع وجيء في جانب السيئة بلفظ المضارع مع ان لانها نادرة بالنسبة الى الحسنة ولهذا تكررت اذا علمت هذا فما اقتضاه كلام المصنف من دخول اذا على المشكوك كان مخالف لما تقرر في علم البلاغه (قوله وكيف ما صنعت صنعت الخ) كيف تستعمل اسم شرط فتبفى اللفظ والمعنى غيـر مجزومين عند البصريين الا مطرفا منهم ويجزم بها عند الكوفيين مطلقا كما فصل ذلك الشيخ ابن هشام في مغنيه (قوله سوءال مقتضى هذه القاعدة الخ) ما فرعه المصنف على هذا المقتضى من عدم وقوع ان في كلام الباري تعلى فرعه العلامة التفتزاني في شرح التلخيص على قول الماتن لاكن اصل ان عدم الجزم بوقوع الشرط فقال فلا تقع في كلام الباري تعلى على الاصل الا على حكاية اوضرب

فليست شرطا لاجل المضي وهو ينافي الشرط من جهة ان معنى الشرط ربط توقع امر مستقبل بامر متوقع مستقبل والواقع لا يتوقع ولا يتوقف دخوله في الوجود على دخول امر آخر لانه قد دخل في الوجود واما الزمخشري في المفصل في اقسام الحرف فقد قال ومن اقسام الحرف حرفا الشرط وهما ان ولو » فسماهما حرفي شرط (فائدة) اذا تخالف ان من جهة ان اذا اسم وظرف والشرط لها عارض وان على العكس في هذه الثلاثة وقد تستعمل ظرفا لا شرط فيه كقوله تعالى والضحى والليل اذا سجى (١) والليل اذا يغشى اي اقسم بالليل حالة غشيانه وحالة سجوه لانهما اعظم حالات الليل وحينئذ يحسن القسم بهما فهي ههنا ظرف محض بغير شرط وان ايضا قد تستعمل غير شرط نحو قوله تعالى ان يتبعون الا الظن معناها هنا معنى ما النافية اي ما يتبعون الا الظن . ولها اقسام كثيرة مذكورة في كتب النحو غير ان اصلها الشرط وغيره عارض واصل اذا الظرفية وغيرها عارض . (**الفصل الثاني في حقيقته وهو الذي يتوقف عليه تأثير المؤثر ويلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ثم هو قد لا يوجد الا متدرجا كدوران الحول وقد يوجد دفعة كالنية وقد يقبل الامرين كالسترة فيعتبر من الاول آخر جزء منه ومن الثاني جملته وكذلك الثالث لامكان تحققه وان كان الشرط عدميا اعتبر اول ازمنة عدمه في الثلاثة**) نقلت قول الامام في المحصول فانه لم يذكر في ضابط الشرط غير قوله هو الذي يتوقف عليه تاثير المؤثر ولم يزد على هذا يشير الى ان الحول مثلا يتوقف عليه تاثير النصاب في ايجاب الزكاة والبلوغ في تاثير الزوال في ايجاب الصلاة ونحو ذلك وهذا الضابط الذي ذكره رحمه الله غير جامع لجميع انواع الشرط فان الشرط قد يكون لاجل ذات السبب ووجوده لا لتاثيره كما تقول في الفروج فانها شرط في اصل وجود الزنا لا في تاثيره وقد يكون الشرط شرطا فيما ليس مؤثرا كما تقول الحياة شرط في العلم والعلم شرط في الارادة مع ان العلم غير مؤثر والارادة مخصصة لا مؤثرة والجوهر شرط لوجود العرض المخصوص فهذه الانواع كلها خرجت عن ضابطه فلذلك زدت انا من عندي القيود التي بعد هذا القيد فقلت ويلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم فبقيت هذه الزيادة مضمومة الى كلامه وهو غير جيد مني بسبب ان القيد الاول الذي ذكره يلزم ان يوجد في جميع الشروط وهو غير لازم الوجود لما ذكرته من الحياة مع العلم ونحوه فبقي الكلام كله باطلا بل ينبغي لي ان ابتدىء حدا مستانفا فاقول الشرط : ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته فالقيد الاول احتراز من المانع فانه لا يلزم من عدمه شيء والثاني احتراز من السبب فانه يلزم من وجوده الوجود والثالث احتراز من مقارنة الشرط وجود السبب فيلزم الوجود كالحول مع النصاب او قيام المانع فيلزم العدم ولكن ذلك ليس لذاته بل لوجود السبب او المانع وبسط هذه الامور مذكور في باب ما يتوقف عليه الحكم فيطالع هناك فهذا هو الحد المستقيم واما الذي لي وللامام في الاصل فباطل واريد بقولي متدرجا اي شيئا بعد شيء فانه لا يمكن ان يوجد الحول الا كذلك زمانا بعد زمان واما السترة فقد تقرر ان توقع السترة بالثوب في زمن واحد وقد يستر بعضها في زمان وبعضها في زمان آخر فهي تقبل الامرين ثم الشرط قد يكون وجود هذه الحقائق وقد يكون عدمها مثال الاول قوله ان نويت فانت حر او ان دار الحول او ان سترت عورتك فيعتبر آخر جزء فيعتق عنده اما في النيه فظاهر واما في الحول فلان اجتماعه متعذر فالممكن هو آخر اجزائه فتقدر الاجزاء المتقدمة كالكائنة مع الجزء الاخير واما السترة وما هو قابل للامرين فقال الامام لا بد من وجود المجموع لامكان تحققه فان ستر عورته مثلا متدرجا لا يعتق وكذلك اذا قال له ان اعطيتني عشرة دراهم فاعطاها له شيئا بعد شيء لا يعتق لانه لم يعطه عشرة وانما اعطاه بعضها في كل زمان وهذا يجيء على مراعاة الالفاظ واما على مراعاة المقاصد فيعتق اعطاه الدراهم جملة او متفرقة وهذا (٢) هو الذي عليه الفتيا في مذهب مالك مع ان في هذا الاصل قولين في المذهب عندنا وعند غيرنا واما اذا كان الشرط عدم هذه الامور فعدم الجميع ممكن التحقق بخلاف الوجود فاذا مضى زمان لم ينو فيه اولم يقرا سورة البقرة فانها مثل الحول لا يقع الا متدرجا او لم يعطه الدراهم عتق لوجود الشرط هذا هو كلام الامام في المحصول وهو الذي نقلته ههنا والفقه والمذهب يقتضي انه اذا قال له ان لم يدر الحول عليك وانت في هذا المنزل او ان لم تقرا سورة البقرة فانت حر لا يكفي مضي زمان فرض فيه عدم الحول او عدم قراءة سورة البقرة بل ينبغي ان يعتبر مضي زمن يسع قراءة سورة البقرة فلو مضي احد عشر شهرا او احد عشر شهرا مثلا وبعض الشهر الثاني عشر هذا كله لا يعتق فيه العبد ولا يعتق الا اذا مضى عليه حول لان هذا هو مقصد الناس في

من التاويل ا ه ومثل ارباب الحواشي الحكاية بقوله تعلى قالوا ان يسرق الاية وبينوا هذا التاويل بان يفرض ان هذا الكلام واقع على لسان شخص عربي تكلم بهذا الكلام كما في قوله تعلى وان تصبهم سيئة (قوله من جهته ان معنى الشرط الخ) قال خطيب البيان ولكونهما اي ان واذا لتعليق امر بغيره في الاستقبال كان كل من جملتي كل فعلية استقبالية قال سعد الدين اما الشرط فلانه مفروض الحصول في الاستقبال فيمتنع ثبوته ومضيه واما الجزاء فلان حصوله معلق على

(١) قيل معنى سجى اقبل بظلامه وقيل ذهب وقيل استوى وسكن واستقر ظلامه او سكون الناس فيه فيكون الاسناد مجازيا يقال سجى البحر اذا اسكنت امواجه وطرف ساج اي ساكن فاتر (٢) الاشارة الى مراعاة المقصد ناشره

ايمانهم نعم ان قال ان مضي زمان فرض فيه عدم احد هذه الامور فيكفي مطلق العدم ويعتق بمضي الزمن الفرد ولكن هذا بالنية او بصرح كما تقدم واما تلك الالفاظ المتقدمة فلا يلزم ذلك (الفصل الثالث في حكمة اذا رتب مشروط على شرطين لا يحصل الا عند حصولهما ان كانا على الجمع وان كانا على البدل يحصل عند احدهما وللمعلق تعيينه لان الاصل ان الشرط مشترك بينهما) مثاله قوله ان دخلت الدار وكلمت زيدا فانت حر فهذا علق عليهما معا فلا يحصل الا عند حصولهما ٠ ومثال البدل ان دخلت الدار او كلمت زيدا فانت حر فالشرط احدهما لا بعينه قال الامام في المحصول وللمعلق تعينه ٠ وهو مشكل فان اللفظ اذا اطلق هدرا من غير قصد لزم العتق عند ايهما كان وليس له بعد ذلك ان يعين احدهما للشرطية ويبطل الاخر وان كان عند الاطلاق نوى في احدهما معينا فذلك الذ نوى هو الشرط ٠ والذي نوى الغاءه ليس بشرط ولا يكفي في الغائه القصد الى شرطية الاخر مع الغفلة عنه ٠ لان هذه نية موءكدة لا ملغية فيبقى اللفظ صريحا في الشرطية في المشترك بينهما والمشترك موجود في كل واحد منهما فيعتق بايهما كان والنية في احدهما فقط زائدة تنصيصا على عموم لا مبطلة للعموم في الاخر فتامل ذلك وقد تقدم من ذلك نبذة كثيرة في تخصيص العموم فطالعه هناك فان اراد الامام للمعلق تعيينه اي تعيين احدهما عند التلفظ بالشرطية وتعيين الاخر للالغاء صح والا لم يصح كلامه لما تقدم (واذا دخل الشرط على جمل رجع اليها عند امام الحرمين والى ما يليه عند بعض الادباء واختار الامام فخر الدين التوقف واتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام

وعلى حسن التقييد به وان كان الخارج به اكثر من الباقي ويجوز تقديمه في اللفظ وتاخيره واختار الامام تقديمه خلافا للفراء جمعا بين التقدم الطبعي والوضعي) حجة العود على جميع الجمل ما تقدم من الوجوه الثلاثة المقتضية عود الاستثناء على جميع الجمل بطريق الاولى لان التعاليق اللغوية اسباب مقتضية للحكم والمصالح فعودها على الجميع تكثير المصلحة بخلاف الاستثناء انما هو اخراج لما ليس بمراد عن المراد فامره اسهل ٠ حجة عدم العود واختصاصه بما يليه انه فضلة في الكلام ومبطل له فيختص بما يليه تقليلا لمخالفة الاصل في رفع ما تقرر بغير شرط ٠ حجة التوقف تعارض المدارك ٠ واما اتفاقهم على وجوب اتصاله بالكلام فلانه فضلة لا يستقل بنفسه يعود لما تقدم في الاستثناء بطريق الاولى لما تقدم ان الشرط متضمن للمصالح والمصالح تناسب الاهتمام بها فلا توءخر واما حسن التقييد به ولو اخرج اكثر الكلام بل قد ينطله كله فانه اذا قال اكرم بني تميم ان اطاعوا الله فقد لا يطيع منهم احد فيبطل جميع الكلام الذي كان يثبت لولا هذا الشرط فانهم مستحقون الاكرام لولا هذا الشرط وكذلك قد لا يطيع اكثرهم فيخرج من الكلام اكثره ولا يقبح ذلك ولا يجري فيه الخلاف الذي في الاستثناء ٠ والفرق من وجهين احدهما ان الموجب لقبح اخراج الكل او الاكثر بالاستثناء ان المتكلم به يعد عابثا في كونه اقدم على النطق بما يعتقد خلافه وانه يعود فيبطله بلفظ آخر ولا يعد عابثا في الشرط بسبب ان الخارج بالشرط غير متعين حال التلفظ وانما ذلك تسفر العاقبة عنه وثانيهما ان احتمال اخراج الشرط للاكثر معارض بانه قد لا يخرج شيئا ويطيعون كلهم فيبقى الكلام بجملته لا يبطل منه شيء فلما تعارضا سقطا وصار الكلام كانه لم يدخله تقييد واما التقديم فهو في النطق لا غير والفراء يلاحظ انه فضلة في الكلام والفضلة شانها التاخير كالصفة والغاية والنعت والمفعول والتاكيد وغيره يلاحظ انه سبب والسبب شانه التقديم فهو متقدم في المعنى فيكون متقدما في اللفظ وهو معنى قوله هو متقدم في الطبع فيقدم في الوضع وقد غلط بعض الجهال وقال ان العلماء قد جوزوا تقدم المشروط على شرطه وان وجود الشرط حالة مشروطه فيه خلاف واذا سئل اين ذلك يشير الى تلك المسالة وهو غلط ما قال احد بان المشروط لا يتوقف على شرطه بل الخلاف في التقديم في النطق حالة التعليق فقط هل يقول انت حر ان دخلت الدر او ان دخلت الدار فانت حر اما وقوع الحرية قبل الدخول من جهة انها معلقة فلم يقل به احد

حصول الشرط في الاستقبال ويمتنع تعليق حصول الحاصل الثابت على حصول ما يحصل في المستقبل اهـ قال الخطيب ولا يخالف ذلك لفظا الا لنكتة

الكلام على الفصل الثالث في حكمه

(قوله وقد تقدم ان من ذلك الخ) هو ما اشار اليه سابقا في الشرح(١) من الفريق بين النية المخصصة والنية الموءكدة (قوله واما اتفاقهم على وجوب اتصاله الخ) قد وافق الشهاب المصنف الامام في حكايته الاتفاق على وجوب الاتصال في الشرط بدليل توجيهه والذي ذكره تاج الدين وكذا الشيخ ابن الحاجب انه كالاستثناء في جريان الخلاف في ذلك المتقدم في الاستثناء

---

(١) اي في الفصل الرابع فيما ليس من مقتضاه من الباب السادس في العموميات ص ٥٩ ناشره

(الباب العاشر في المطلق والمقيد والتقييد والاطلاق امران اعتباريان فقد يكون المقيد مطلقا بالنسبة الى قيد آخر كالرقبة مقيدة بالملك مطلقة بالنسبة الى الايمان وقد يكون المطلق مقيدا كالرقبة مطلقة وهي مقيدة بالرق والحاصل ان كل حقيقة اعتبرت من حيث هي فهي مطلقة وان اعتبرت مضافة الى غيرها فهي مقيدة) ضابط الاطلاق انك تقتصر على مسمى اللفظة المفردة رقبة او انسان او حيوان ونحو ذلك من الالفاظ المفردة فهذه كلها مطلقات ومتى زدت على مدلول اللفظة مدلولا آخر بلفظ او بغير لفظ صار مقيدا كقولك رقبة مومنة او انسان صالح او حيوان ناطق وهذه المطلقات هي في انفسها مقيدات اذ اخذت مسمياتها بالنسبة الى الفاظ اخر فان الرقبة هي انسان مملوك وهذا مقيد والانسان حيوان ناطق وهذا مقيد والحيوان جسم حساس وهذا مقيد فصار التقييد والاطلاق امرين نسبيين بحسب ما ينسب اليهما من الالفاظ فرب مطلق مقيد ورب مقيد مطلق (١) (ووقوعه في الشرع على اربعة اقسام (٢) متفق الحكم والسبب كاطلاق الغنم في حديث وتقييدها في آخر بالسوم ومختلف الحكم والسبب كتقييد الشهادة بالعدالة واطلاق الرقبة في الظهار ومتحد الحكم مختلف السبب كالعتق مقيد في القتل مطلق في الظهار ومختلف الحكم متحد السبب . كتقييد الوضوء بالمرافق واطلاق التيمم والسبب واحد وهو الحدث . فالاول يحمل فيه المطلق على المقيد . على الخلاف في دلالة المفهوم وهو حجة عند مالك رحمه الله والثاني لا يحمل فيه اجماعا والثالث لا يحمل فيه المطلق على المقيد عند اكثر اصحابنا والحنفية خلافا لاكثر الشافعية لان الاصل في اختلاف الاسباب اختلاف الاحكام فيقتضي احدهما التقييد والاخر الاطلاق . والرابع فيه خلاف) سبب وجوب الزكاة واحد وهو نعمة الملك وهذا المثال عليه اشكال من جهة ان مطلقه عموم وهو قوله عليه الصلاة والسلام في كل اربعين شاة شاة . ومتى كان المطلق عموما كان التقييد مخصصا منقصا لمقتضى اللفظ وتخصيص المنطوق بالمفهوم فيه نظر وتوقف فيه الامام لضعف المفهوم وقد تقدم بحثه وتحريره في التخصيص والبحث في المطلق والمقيد انما هو موضوع بين العلماء في المطلقات التي هي مفهوم مشترك كلي كالرقبة المنكرة اما الكلية العامة الشاملة فلا والفرق ان في النكرة زائد على مدلول اللفظ ولم تبطل منه شيئا فلم يعارض

التقييد اللفظ السابق بخلاف صيغة العموم يحصل التعارض فاحد البابين بعيد من الاخر مع ان جماعة من العلماء لم يفرقوا وساقوا الجميع مساقا واحدا والفرق كما رايت فهو موضوع حسن لم ار احدا تعرض اليه وسبب الشهادة ضبط الحقوق . وسبب ايجاب عتق الرقبة الظهار ومع اختلاف الاسباب والاحكام تتنافى الاغراض . ولا يقال ان المتكلم كمل غرضه بالتقييد بخلاف اتحاد احدهما امكن اتحاد الغرض في حق المتكلم وان يقال انه قصد تكميل غرضه بالتقييد فيحمل المطلق على المقيد . والحدث واحد هو سبب الوضوء وبدله الذي هو التيمم وقال الله تعالى في الوضوء وايديكم الى المرافق وقال في التيمم فامسحوا باوجوهكم وايديكم منه ولم يقل تعالى الى اين يمسح فقيل يتيمم الى المرفقين حملا للمطلق على المقيد وقيل الى الكوعين لانه عضو اطلق النص فيه فيختص بالكوعين قياسا على القطع في السرقة . وقيل التيمم الى الابطين لانه موجب اللغة لان اليد اسم للجارحة من الابط الى الاصابع ومالك واتى قال المفهوم حجة وقال ايضا ان المطلق يحمل على المقيد في الظهار وغيره الا انه ههنا لم يقل به تغليبا لدلالة المنطوق على المفهوم او لان هذا ليس من باب المطلق والمقيد بل من باب التخصيص بالمفهوم كما تقدم بيانه واما اذا اختلف السبب واتحد الحكم فالذي حكاه القاضي عبد الوهاب في كتاب الافادة وكتاب الملخص عن المذهب عدم الحمل الا القليل من اصحابنا . حجة الحمل ان المطلق في ضمن المقيد فان الرقبة المومنة رقبة مع قيد والثابت مع قيد ثابت قطعا فالاتي بالقيد عامل بالدليلين قطعا فيكون ارجح فيجب المصير اليه ولان القرآن كالكلمة الواحدة فيحمل المطلق على المقيد لان القيد كالمنطوق به مع المطلق ولان الشهادة اطلقت في قوله تعالى شهيدين من رجالكم وقيدت في قوله تعلى ذوي عدل منكم وبقوله تعالى ممن ترضون من الشهداء فحمل المطلق على المقيد وكذلك في سائر صور النزاع طردا للقاعدة والجواب عن الاول انا

---

(١) الباب العاشر في المطلق والمقيد

(١) قال التاج السبكي مسالة المطلق والمقيد كالعام والخاص الخ وقال الشيخ حلولو نقلا عن ابن الحاجب وما ذكر في تخصيص العموم من متفق عليه ومختلف فيه جار في تقييد المطلق ولهذا فيما يظهر ان المولف لم يكتب على هذا الباب اكتفاء بما سبق له في الباب السادس في العموميات وفي الباب الاول في الاصطلاحات او ان مسودات هذا الباب ظلت حيث لم اعثر على شيء كتب على هذا الباب غير ما هو مذكور هنا ا هـ ناشره

---

(١) اشار الى هذا ابن عاصم في مهيع الاصول بقوله وذان امران اضافيان . بمقتضى الابهام والبيان . فرب مطلق بنسبة يرد . مقيدا بنسبة واعكس تجد

(٢) كما اشار ابن عاصم الى هذا بقوله فصل وقسم مطلقا في موضع . مقيدا في اخر لاربع . ما اتفق الحكم لديه والسبب . فههنا الحمل على القيد وجب . وعكسه الاجماع فيما انعقدا . في عدم الحمل على ما قيدا . والخلف في مختلف في السبب . لا الحكم مثل عكسه في المذهب . فالشافعي فيهما اطلق ما . اطلق والنعمان للمنع انتما ا هـ ناشره

تسلم ان المطلق في ضمن المقيد لكن التقدير ان السبب مختلف فلعل القتل لعظم مفسدته يقتضي زيادة الزاجر او الجابر فيغلظ عليه باشتراط الايمان . والظهار لخفة مفسدته لا يشترط فيه ذلك لا سيما وقاعدة الشرع اختلاف الآثار مع اختلاف المؤثرات واختلاف العقوبات اذا اختلفت الجنايات والجوابر اذا اختلفت المجبورات . وعن الثاني ان القرآن كالكلمة الواحدة باعتبار عدم التناقض لا باعتبار الاحكام بل هو مختلف قطعا فبعضه خبر وبعضه حكم وبعضه نهي وبعضه امر الى غير ذلك من التنوعات وعن الثالث ان ذلك حاصل لكن كونه باللفظ ممنوع بل بالاجماع (فائدة) قال المازري في شرح البرهان ورد على ابي حنيفة نقوض احدها اشتراط السلامة من العيوب في الرقبة وثانيها اشتراط الفقر في ذوي القربى . وثالثها انه يجزىء عنده عتق الا قطع دون الاخرس ورابعها لو حلف لا يشتري رقبة معينة فاشترى رقبة معينة حنث فلم يعتبر السلامة في الحنث وخالف قاعدة النسخ فان الزيادة عنده نسخ وههنا نسخ القرآن بغير دليل قاطع (فائدة) ينبغي ان يعلم ان قولهم ينبغي ان يحمل المطلق على المقيد مطلق يندرج في كلامهم النهي والامر وغيرهما وقد صرح الامام فخر الدين بذلك وسوى بينه وبين الامر وليسا سواء فان العامل بالمطلق والمقيد معا جمع بين الدليلين فانه يحصل المقيد ويلزم من تحصيل المقيد تحصيل المطلق اما في النهي فلا بسبب انه اذا قال لا تشرب مائعا كان هذا يقتضي ترك كل مائع كيف كان واذا قال بعد ذلك لا تشرب مائعا هو خمر ان حملنا المطلق على المقيد هذا خرج كل مائع ليس بخمر فيقع التعارض والتخصيص بخلاف الامر فمتى اعتبرنا المقيد في النهي او خبر النفي تعذر علينا اعتبار المطلق من حيث هو مطلق بخلاف الامر وخبر الثبوت لا يختل من امور المطلق شيء بل التقييد زائد عليه فتامل الفرق فلم ار احدا يفرق مع ان الفرق في غاية القوة بل يصرحون بالتسوية (فائدة) الاطلاق والتقييد اسمان للفظ دون المعنى فهما من اسماء الالفاظ (فان قيد بقيدين مختلفين في موضعين حمل على الاقيس منهما عند الامام ويبقى على اطلاقه عند الحنفية ومتقدمي الشافعية) ما اظن بين الفريقين خلافا لان القياس اذا وجد قال به الحنفية والشافعية وغيرهم فيحمل قولهم يبقى على اطلاقه على ما اذا لم يوجد قياس او استوى القياسان مثاله قوله تعالى في كفارة الحنث فصيام ثلاثة ايام ولم يذكر التتابع ولا عدمه فهو مطلق وذكر الصوم متتابعا في الظهار ومفرقا في صيام التمتع فقد دار بين قيدين متضادين فيبقى على اطلاقه فيخير فيه او يقاس على الظهار بجامع الكفارة او يقال لا يصح القياس لان الظهار معصية تناسب التغليظ بخلاف الحنث في اليمين وامكن القياس على صوم التمتع لانه جابر لنقص الحج وخلله وكفارة الحنث جابرة لما فات من البر او يقال الحج من باب العبادات وهذا من باب الكفارات فالباب مختلف فيختلف الحكم فلا يصح القياس (فائدة) قال صدر الدين قاضي قضاة الحنفية يوما نقض الشافعية اصلهم فانهم يقولون يحمل المطلق على المقيد وقد ورد قوله عليه الصلاة والسلام اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا وهذا مطلق وروي الاهن بالتراب واحداهن بالتراب فاحداهن مطلق ولم يحملوه على المقيد الذي هو اولاهن قال وناظرت جماعة منهم من جملتهم شمس الدين الارموي قاضي العسكر ولم يجدوا له جوابا قلت له جوابه ان الحديث تعارض فيه قيدان اولاهن واحداهن فليس حمل المطلق الذي هو احداهن على احدهما باولى من الاخر وقاعدة القائلين بالحمل انه اذا تعارض قيدان بقي المطلق على اطلاقه (١) فلم يتركوا اصلهم بل اعتبروا اصلهم

(الباب الحادي عشر في دليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة وقد تقدمت حقيقته وانواعه العشرة وهو حجة عند مالك رحمه الله وجماعة من اصحابه واصحاب الشافعي وخالف في مفهوم الشرط القاضي ابو بكر منا واكثر المعتزلة وليس معنى ذلك ان المشروط لا يجوز انتفاؤه عند انتفاء الشرط فانه متفق عليه بل معناه ان هذا الانتفاء ليس مدلولا للفظ وخالف في مفهوم الصفة ابو حنيفة وابن سريج والقاضي وامام الحرمين وجمهور المعتزلة ووافقنا الشافعي والاشعري وحكى الامام ان مفهوم اللقب لم يقل به الا الدقاق لنا ان التخصيص لو لم يقتض سلب الحكم عن المسكوت عنه للزم الترجيح من غير مرجح وهو محال) الحاصل في الشرط اربعة امور اذا قال انت طالق ان دخلت الدار مثلا احدها ارتباط الطلاق بالدخول وثانيها ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول وثالثها دلالة لفظ التعليق على ارتباط الطلاق بالدخول ورابعها دلالة لفظ التعليق على ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول فالاقسام الثلاثة متفق عليها بين القاضي وغيره وانما الخلاف في الرابع وهو دلالة لفظ التعليق على ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول فيقول القاضي رحمه الله انا اقول انها لا تطلق اذا لم تدخل الدار لكن استصحابا للعصمة السابقة وغيره يقول لامرين الاستصحاب ودلالة لفظ التعليق . وهذا معنى قولنا ان المفهوم حجة وليس بحجة وليس معناه ان عدم المشروط لا

(قوله فائدة قال المازري الخ) في شرح البرهان للامام المازري ما نصه وقد نوقض ابو حنيفة في الاصل الذي ركبه فانه اشترط في اعطاء ذوي القربى ان يكونوا فقراء والقرءان ورد باعطائهم مطلقا من غير تقييد وقد قيد هذا المطلق بغير دليل قاطع وخرج به عما اصل من احكام النسخ

(١) الباب الحادي عشر في دليل الخطاب

(١) تقدم بسط الكلام على هذا الباب عند الكلام على الفصل التاسع في لحن الخطاب صحيفة ١٨١ من الباب الاول ا ه ناشره

(١) اي فيجوز التعفير في احدى الغسلات عملا بقوله احداهن اه ناشره

يتحقق عند عدم الشرط بل ذلك مجمع عليه والفرق بين مفهوم اللقب في كونه لم يقل به الا الدقاق وبين غيره من المفهومات ان غيره من المفهومات نحو مفهوم الصفة وغيرها فيه رائحة التعليل فان الصفة والشرط ونحوهما يشعران بالتعليل ويلزم من عدم العلة عدم المعلول فيلزم عدم الحكم في صورة المسكوت عنه وذلك هو المفهوم واما اللقب فهو العلم قاله التبريزي قال ويلحق به اسماء الاجناس ففرق بين قوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكاة وبين قوله في الغنم الزكاة فان الاول مشعر بالتعليل دون الثاني هذا هو السبب في اقتضائه والدقاق يقول لا بد للتخصيص بهذا الشخص من فائدة فلو كان الحكم ثابتا له ولغيره وتخصص هو بالذكر لزم الترجيح من غير مرجح . كما قلناه نحن في مفهوم الصفة وغيرها حجة المنع من المفهوم انه يجوز ان يشترك الصورتان في الحكم وتخصص احداهما بالذكر لامور احدها ان بيان الصورة الاخرى قد تقدم وثانيها ان الحاضر الان هو صاحب السائمة متلادون المعلوفة فلذلك خصص بالذكر وثالثها ان المتكلم سكت عن الصورة الاخرى ليفوز المجتهد بثواب الاجتهاد في التسوية بين الصورتين بالقياس كما نص عليه الصلاة والسلام على الاشياء الستة وحكم غيرها من الربويات مثلها غير انها فوضت لاجتهاد المجتهدين ورابعها ان مقصود المتكلم ان ينص على كل واحد منها نصا خاصا ليكون ذلك ابعد عن احتمال التخصيص وخامسها ان مقصود الشارع تكثير الالفاظ بتعديد النصوص حتى يكثر ثواب القارىء والحافظ والضابط لها وبالجملة فالمرجحات كثيرة مما يعين سلب الحكم عن المسكوت ولا يلزم الترجيح من غير مرجح . (فائدة) قد تقدم ان دلالة المفهوم من باب دلالة الالتزام وانها من دلالة اللفظ لا من باب الدلالة باللفظ فلا يدخل المفهوم الحقيقة ولا المجاز ولا يوصف بهما فان المفهوم هو اثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه لا ضده وتقدم هذا عند الكلام على دليل الخطاب وفحوى الخطاب وما معهما (فرعان الاول ان المفهوم متى خرج مخرج الغالب فليس بحجة اجماعا نحو قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ولذلك يرد على الشافعية في قوله عليه الصلاة والسلام في سائمة الغنم الزكاة انه خرج مخرج الغالب فان غالب اغنام الحجاز وغيره السوم) انما قال العلماء ان مفهوم الصفة اذا خرج مخرج الغالب لا يكون حجة ولا دالا على انتفاء الحكم عن المسكوت عنه بسبب ان الصفة الغالبة على الحقيقة تكون لازمة لها في الذهن بسبب الغلبة فاذا استحضرها المتكلم ليحكم عليها حضرت معها تلك الصفة فنطق بها المتكلم لحضورها في الذهن مع المحكوم عليه لا انه استحضرها(1) ليفيد بها انتفاء الحكم عن المسكوت عنه اما اذا لم تكن غالبة لا تكون لازمة للحقيقة في الذهن فيكون المتكلم قد قصد حضورها في ذهنه ليفيد بها سلب الحكم عن المسكوت

عنه فلذلك لا تكون الصفة الغالبة دالة على نفي الحكم وغير الغالبة دالة على نفي الحكم عن المسكوت عنه (سوءال) كان الشيخ عزالدين بن عبد السلام رحمه الله يقول اذا كانت الصفة غالبة هي اولى بالدلالة على نفي الحكم عن المسكوت عنه بسبب انها اذا كانت غالبة كانت العادة والغلبة تفيدها للسامع وانما هي صفة هذه الحقيقة فلا يحتاج المتكلم الى لفظ يدل به عليها اكتفاء بالعادة فما نطق بها حينئذ الا لقصد غير الاعلام بها وهو سلب الحكم عن المسكوت عنه اما غير الغالبة فلما لم تكن العادة دالة عليها امكن ان يقال نطق بها المتكلم ليفيد السامع ان هذه الحقيقة هذه الصفة تعرض لها فيكون هذا مقصوده دون قصد سلب الحكم عن المسكوت عنه فعلم ان ما قالوه يمكن ان يكون بالعكس وهو سوءال حسن (. وجوابه) ما تقدم في التعليل

(قوله حجة المنع من المفهوم الخ) اندفاع هاته الحجة ظاهر مما سبق اذ من اعتبر مفهوم المخالفة كما قال الامدي يقول انه لا يتحقق فيحتج به الا حيث لم يظهر للتخصيص فائدة غير نفي الحكم عما عدى المذكور

(2) (الثاني ان التقييد بالصفة في جنس هل يقتضي نفي ذلك الحكم عن سائر الاجناس فيقتضي الحديث مثلا نفي وجوب الزكاة عن سائر الانعام وغيرها اولا يقتضي نفيه الا عن ذلك الجنس خاصة وهو اختيار الامام) . البحث في هذا الفرع مبني على ان نقيض المركب في اللغة انما هو سلب الحكم عن ذلك المركب لا مطلقا فنقيض قولنا زيد في الدار ان زيدا ليس في الدار هذا هو الذي يستعمل نقيضا في اللغة ويكذب به القول الاول وان كان عدم زيد من حيث هو زيد يناقض انه في الدار وكذلك اذا قلنا في الخبز من الحنطة غذاء فالذي يقصد مناقضته يقول ليس في الخبز من الحنطة غذاء فلا بد ان ينطق في المناقضة بقوله من الحنطة مع انه لو قال ليس في الخبز غذاء مطلقا حصل التناقض عقلا لاندراج الخبز الخاص بالحنطة في مطلق الخبز نصا غير ان عرف اللغة ما ذكرته لك فمن لاحظ هذه القاعدة وهم الجمهور قال اذا قال صاحب الشرع في سائمة الغنم الزكاة يكون نقيضه ليس في السائمة من الغنم زكاة هذا نقيض المنطوق الذي لا يثبت معه المنطوق والمفهوم الذي هو النقيض اللازم للمنطوق فيكون تقديره ما ليس بسائمة من الغنم لا زكاة فيه هذا اذا اخذنا خصوص محل الثبوت في السلب . والفريق الاخر يقول ليس فيما ليس بسائمة زكاة ولا ياخذ خصوص المحل وما ليس بسائمة مطلقا . يتناول البقر والمعلوفة والابل بل العقار . بل الحلي المتخذ لاستعمال مباح يجوز ان يستدل به على عدم وجوب الزكاة فيه بقوله عليه الصلاة والسلام في سائمة الغنم الزكاة ومفهومه يقتضي عدم وجوب الزكاة في الحلي لان الحلي ليس بغنم سائمة هذا منشا

---

(1) زاد في فروقه بل الحال تضطره للنطق به وان اعترضه محشية بان الشارع يمتنع عليه ان يضطر الى النطق بما لا يقصده لانه ان اريد بالشارع الله تعالى فاضطراره الى امر ما محال وان اريد به الرسول صلى الله عليه وسلم فكذلك هو من حيث هو معصوم

(2) ما تضمنه هذا الفرع اشار له التاج السبكي في جمع الجوامع بقوله وهل المنفي غير سائمتها اوغير مطلق السوائم قولان اهـ ناشره

الخلاف بين الفريقين هل يؤخذ خصوص المحل في النقيض نظرا العرف اللغة اولا. يؤخذ نظرا اللغة للتناقض العقلي من حيث الجملة

(الباب الثاني عشر في المجمل والمبين وفيه ستة فصول الفصل الاول في معنى الفاظه فالمبين هو اللفظ الدال بالوضع على معنى اما بالاصالة واما بعد البيان والمجمل هو الدائر بين احتمالين فصاعدا اما بسبب الوضع وهو المشترك او من جهة العقل . كالمتواطيء بالنسبة الى جزئياته فكل مشترك مجمل وليس كل مجمل مشتركا وقد يكون اللفظ مبينا من وجه مجملا من وجه كقوله تعالى وآتو حقه يوم حصاده فانه مبين في الحق مجمل في مقداره) تقدم ان المجمل مشتق من الجمل الذي هو الخلط في الباب الاول والمبين من البيان يقال لفظ مبين اذا كان نصا في معناه بمعنى ان واضعه ومستعمله وصلاه الى اقصى غايات البيان فهو مبين فاذا كان اللفظ مجملا ثم بين قيل له مبين كما نقول ان آية الزكاة مجملة في مقدارها مبينة بقوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء العشر ولفظ الفرس الآن لا اجمال فيه من جهة الاشتراك بل يفهم جنسه عند سماع لفظه فلو وضع لنوع آخر من الحيوان صار مشتركا مجملا لا يفهم منه خصوص الفرس الا بقرينة فهذا هو الاجمال الناشيء عن الوضع واما الناشيء عن العقل فان اللفظ الموضوع لمعنى كلي كالانسان اذا قلنا في الدار انسان كان هذا اللفظ دائرا بين جزئيات الانسان بحيث لا يتعين له منهم فرد فهذا الاجمال انما جاءنا من جهة تجويز العقل لا من جهة الوضع فالمجمل اعم من المشترك عموما مطلقا وكانت آية الزكاة مجملة في المقادير لاحتمالها ان هذا الحق هو النصف او الربع او الثمن او غير ذلك من المقادير (والمؤول هو الاحتمال الخفي مع الظاهر ماخوذ من المآل اما لانه يؤول الى الظهور بسبب الدليل العاضد او لان العقل يؤول اليفهمه بعد فهم الظاهر وهذا وصف له بما هو موصوف به في الوقت الحاضر فيكون حقيقة وفي الاول باعتبار ما يصير اليه وقد لا يقع فيكون مجازا مطلقا) العقل اذا سمع اللفظ فاول ما يسبق اليه الظاهر الذي هو الحقيقة مثلا ثم ينتقل بعد ذلك الى احتمال المجاز ويجوز ان يكون مرادا فهذا قد وقع في اللفظ اما الدليل العاضد فلم يقع بعد وقد لا يقع البتة فيكون الاول اطلاقا بما هو موصوف به في الحال فيكون حقيقة كما تقدم في المشتق والثاني باعتبار ما يقبله في الاستقبال فيكون مجازا (١) الفصل الثاني فيما ليس مجملا اضافة التحليل والتحريم الى الاعيان ليس مجملا فيحمل على ما يدل العرف عليه في كل عين خلافا للكرخي فيحمل في الميتة على الاكل وفي الامهات على وجوه الاستمتاع) يقول الكرخي الحقائق غير مكتسبة ايجادا ولا اعداما وما ليس بمكتسب لا يتعلق به تكليف فيكون المنطوق به وهو الاعيان غير مراد والمراد غير منطوق به فليس تقدير بعض ما يصلح اولى من البعض فيتعين الاجمال والجماعة يوجبونه ويقولون العرف عين المقصود بالتكليف في كل عين حتى صار ذلك المركب في العرف موضوعا لذلك الفعل المخاطب به في تلك العين والمركب حينئذ حقيقة عرفية ولا يحتاج في هذه الحقيقة العرفية الى تقدير شيء غير المتبادر من هذه الحقيقة وقد تقدم ان النقل كما يحصل في المفردات يحصل في المركبات ويكون ذلك المركب حقيقة عرفية مجازا لغويا وهو مجاز في التركيب اشتهر حتى صار حقيقة عرفية فاذا قال عليه الصلاة والسلام الا ان دماءكم واموالكم واعراضكم حرام عليكم فهم من الاول السفك ومن الثاني الاكل ومن الثالث التكلم والسب وكذلك يفهم من الخمر الشرب ومن الثوب اللبس ومن الخنزير الاكل وهلم جرا فلا اجمال (. واذا دخل النفي على الفعل كان مجملا عند ابي عبد الله البصري نحو قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولي لدوران النفي بين الكمال والصحة وقيل ان كان المسمى شرعيا انتفى ولا اجمال وقولنا هذه صلاة فاسدة محمول على اللغوي وان كان حقيقيا نحو الخطا والنسيان وله حكم واحد انتفى ولا اجمال والا تحقق الاجمال وهو قول الاكثرين) كما ورد لا صلاة الا بطهور ولزم نفي الاجزاء ورد لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد ولزم نفي الكمال فقط فصار النفي مترددا بين هذين الامرين فلزم الاجمال وقال غيره لا يكون مجملا بل يحمل على نفي الصحة لان ظاهر النفي يقتضي نفي الذات الواقعة في الماضي لان معنى لا صلاة معناه اذا وقعت صلاة تكون باطلة فالنفي في المعنى انما توجه لواقع لكن نفي الواقع محال فيتعين النفي لما هو اقرب لنفي الحقيقة وهو نفي الاجزاء . لان المشابهة بين نفي الاجزاء ونفي الذات اشد من المشابهة بين نفي الكمال ونفي الذات فان منفي الصحة معدوم شرعا بخلاف منفي الكمال والمشابهة احدى علاقات المجاز واذا كان الشبه اقوى كان المصير اليه اولى ولان النفي عام في الذات والصفات اما في الذات فلظاهر اللفظ واما في الصفات فلان الدال على نفي الذات مطابقة دال على نفي الصفات التزاما واذا ثبت العموم في الجميع وقد اجمعنا على تخصيصه بالذات يبقى على نفي العموم في الصفات كلها فينتفي الاجزاء وهو المطلوب واما الفرق بين ان يكون المسمى شرعيا فينتفي لان الحقيقة الشرعية ليست واقعة في صورة النهي او النفي فلمكن ان يضاف النفي اليها ويقول صاحب الشرع هذه الحقيقة منفية لفقدان هذا الشرط واما الحقيقي فكالخطا والنسيان لانهما ليسا باصطلاح الشرائع واوضاعها (٢) بل الفعل يوصف بكونه خطا او نسيانا امر معقول فرض وجود الشرائع ام لا فلذلك قلنا هو امر حقيقي

(١) البـاب الثـاني عشر في المجمل والمبين

(١) تقدم بسط الكلام على المجمل اثناء الفصل السادس في اسماء الالفاظ من الباب الاول في الاصطلاحات ص ٨٨ فقد ذكر تعريفه هناك ومحترزات التعريف كما بين ان الاجمال

---

(١) اشار الى هذا ابن عاصم في مهيع الاصول بقوله : ومطلق التحريم او ما حللا . بنسبة الاعيان ليس مجملا

(٢) كذا في ثلاث نسخ ولعل العبارة بل ان وصف الفعل بكونه خطئا او نسيانا امر معقول اهـ ناشره

فهذا اذا فرض وقوعه تعذر نفيه فقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه معناه اذا وقعت منهم هذه الامور لا اثم عليهم فيه فما دخل النفي الا على واقع والواقع يستحيل نفيه فيتعين العدول الى حكمه فاذا كان واحدا انتفى ومثلوه بالشهادة على الزنا ليس لها صحة وكمال بل الجواز فقط واذا قال عليه الصلاة والسلام لا شهادة لمقذوف معناه لا تجوز وليس للشهادة حكم آخر سوى الجواز واما ماله حكمان كالفعل الخطا فان فيه الاثم والزام الضمان فيتعين الاجمال حتى يدل دليل على ان المراد الاثم دون الضمان واذا فرعنا على هذه الطريقة وقلتم ان المسمى الشرعي ينتفي فكيف يقول صاحب الشرع هذه صلاة فاسدة فنجمع بين قولنا صلاة وفاسدة مع ان الصلاة المفروض انها انتفت اجابوا عن هذا بان المراد الصلاة اللغوية بمعنى ان الصلاة اللغوية التي هي الدعاء فسدت عن ان تكون شرعية فهذا معنى فسادها والا فالدعاء في نفسه لم يفسد حيث يقضي بالفساد لعدم الطهارة مثلا فهذا جواب عن سوال مقدر

(الفصل الثلث في اقسامه المبين اما بنفسه . كالنصوص والظواهر واما بالتعليل . كفحوى الخطاب او باللزوم كالدلالة على الشروط والاسباب والبيان اما بالقول(١) او بالفعل (٢) كالكتابة والاشارة بالدليل العقلي او بالترك فيعلم انه ليس واجبا او بالسكوت بعد السوال فيعلم عدم الحكم الشرعي في تلك الحادثة) وجه التعليل ان الله تعالى لما قال فلا تقل لهما اف فهمنا ان علة هذا النهي هو العقوق ونحن نعلم ان العقوق بالضرب اشد فناخذ من تحريم التافيف تحريم الضرب بطريق الاولى فصار تحريم الضرب بينا بسبب التعليل وقد تقدم بيان تسميته فحوى الخطاب . والشرط المدلول عليه التزاما كما تقول فلان صلى صلاة شرعية يفهم بطريق اللزوم حصول الطهارة والسترة وغيرهما مما هو متعين في الصلاة والدلالة على الاسباب كدلالة الاحتراق على وجود النار والري على وجود الماء والشبع على وجود الاكل دلالة ظاهرة ومثال البيان بالقول قوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء العشر في بيان قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده ومثال البيان بالفعل تبيينه عليه الصلاة والسلام قوله تعالى ولله على الناس حج البيت بحجه عليه الصلاة والسلام وبيان جبريل عليه الصلاة والسلام لرسول الله صلى الله عليه وسلم اوقات الصلاة بان صلى به وبيانه عليه الصلاة والسلام الشهر وقال الشهر هكذا وهكذا وهكذا(٣) وقبض اصبعه في الثالثة اي تسع وعشرون ومثال البيان بالاشارة ما جاء ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشار بيده نحو المشروق وقال الفتنة من ههنا من حيث يطالع قرن الشيطان (٤) واشار عليه الصلاة والسلام الى الحرير في يده وقال هذا حرام على ذكور امتي ومثال البيان بالكتابة تبيينه عليه الصلاة والسلام نصب الزكاة في كتاب عمرو بن حزم وغيره من الكتب في مقادير الزكاة ومقادير الديات . ومثال البيان بالدليل العقلي تبيين قوله تعالى الله خالق كل شيء بما دل العقل عليه من استحالة تعلق هذا النص بذات الله تعلى وصفاته ومنه التخصيص بالقياس فانه من ادلة العقل ومثال البيان بالترك ما روي عنه عليه الصلاة والسلام انه نهى عن الشرب قائما ثم فعله وترك الجلوس فدل ذلك على ان الجلوس في الشرب ليس واجبا بل مندوبا وكتركه عليه الصلاة والسلام للجلسة الوسطى لما قام من اثنتين فيعلم عدم وجوبها ومثال السكوت بعد السوال قصة عويمر العجلاني لما سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شان امراته وانه راى منها ما يسوءه فلم يجبه رسول الله صلى الله عليه وسلم وسكت فدل ذلك على عدم حكم اللعان ثم نزلت آية اللعان فقال عليه الصلاة والسلام قد انزل فيك وفي صاحبتك قرآن ولا عن بينهما (فائدة) يمكن البيان من الله تعالى بالقول واما الفعل والكتابة والاشاة فقد صرح الامام فخر الدين على استحالة البيان بها على الله تعالى لانه ذكره في الاشارة بمعنى يشمل الثلاثة . وفيما قاله نظر بسبب انه صرح بامكان البيان بالقول من الله تعالى والقول يستحيل عليه تعالى لان المراد به الحروف والاصوات الدالة على الكلام النفسي وهذا يستحيل قيامه بذات الله تعالى وانما يبين به اذا خلقه في بعض مخلوقاته كجبريل عليه الصلاة والسلام او من شاء الله تعالى واما الكلام النفساني الذي هو قائم بذات الله تعالى فلا يمكن البيان به لان الصفات الربانية كلها مدلولة لا دالة وانما يدلنا ما ظهر لحواسنا والذي يظهر لحواسنا في مجاري العادات انما هو اللساني لا النفساني واذا تعذر تجويز البيان على الله تعالى بالبيان القولي وانه تعالى يخلقه في بعض عباده جاز ان يبين تعالى بالفعل والكتابة والاشارة بان يخلق هذه الامور في بعض مخلوقاته وتقع بيانا كما قلناه في الاصوات ولا فرق بينهما الا في

كما يكون في المفرد يكون في المركب الخ ما تعرض له هناك مما اغناه عن الكتابة عن هذا الباب وكذلك المبين فقد تعرض له في اثناء الفصل المذكور ص ٩٢ وبين فيه دفع ما

---

(١) اشار الى هذا ابن عاصم في مهيع الاصول بقوله : ويحصل البيان في الاشياء . بالقول والمفهوم والايماء . والفعل والاقرار والتعليل . والكتب والقياس والدليل

(٢) انما يعلم كون الفعل بيانا للمجمل بطرق ثلاثة اما ان يعلم بالضرورة من قصده واما ان يقول هذا الفعل بيان للمجمل واما بالدليل العقلي وهو ان يذكر المجمل وقت الحاجة الى العمل به ثم يفعل فعلا يصلح ان يكون بيانا له ولا يفعل شيئا آخر فيعلم ان ذلك الفعل بيان له والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة

(٣) يعني مد يديه جميعا مشيرا بالعشر اصابع وقوله وقبض اصبعه في الثلاثة الخ المقبوضة هي الابهام على ما ورد في الاحاديث

(٤) وفي رواية قرنا الشيطان وهما جانبا الراس وقيل هما هنا حقيقة لما جاء انه ينتصب قائما عند طلوعها لتطلع بين قربيه ليوهم ان له يسجد المصلون اهـ ناشره

الصورة (الفصل (١) الرابع في حكمه يجوز وروده المجمل في كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم خلافا لقوم لنا ان آية الجمعة وآية الزكاة مجملتان وهما في كتاب الله تعالى) حجة المنع ان الوارد في الكتاب والسنة اما ان يكون المراد به الافهام اولا والثاني عبث والاول اما ان يكون مع ذلك المجمل بيانه اولا والاول تطويل بغير فائدة وان لم يكن معه بيانه جاز ان لا يصل الى السامع فيلزم التضليل وكل ذلك مفسدة ينزه الكتاب والسنة عنها وجوابه ان عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يستحيل عليه تعالى ايقاع المكلف في الجهالة والضلالة واما على اصول المعتزلة ونحن ايضا اذا سلمنا ذلك قلنا ان نقول في ذلك فوائد ومصالح احداها امتحان العبد حتى يظهر تثبته وفحصه عن البيان فيعظم اجره او اعراضه فيظهر تخلفه وعصيانه وثانيتها اذا ورد المجمل وورد بعده البيان ازداد شرف العبد بكثرة مخاطبة سيده له . وثالثتها ان الحروف اذا كثرت كثرت الاجور لقوله عليه الصلاة والسلام من قرا القرآن واعربه كان له بكل حرف عشر حسنات ويعظم ايضا اجر الحفظ والضبط والكتابة وغير ذلك فهذه مصالح تترتب على الاجمال (ويجوز البيان بالفعل خلافا لقوم واذا تطابق القول والفعل فالبيان القول والفعل مؤكد له وان تنافيا نحو قوله عليه الصلاة والسلام من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا وطاف عليه الصلاة والسلام لهما طوافين فالقول مقدم لكونه يدل بنفسه ويجوز بيان المعلوم بالمظنون خلافا للكرخي) حجة المنع من البيان بالفعل ان الفعل نظريًا وتاخير البيان مع امكانه وتيسره عبث من المبين وهو على الله تعالى محال جوابه ان البيان بالقول قد يكون اطول من البيان بالفعل كالاشياء الغامضة الدقيقة فانها لا تظهر الا بالفاظ كثيرة وتكرار كثير جدا ومجرد الفعل مرة واحدة يصيرها ضرورية عند من شاهد ذلك الفعل سلمنا انه اطول لكنه قد وقع كما تقدم بيانه في الحج وغيره ثم ما فيه من التطويل معارض بان البيان بالفعل اقوى عند النفس واثبت ولذلك ان الصنائع تنضبط بمشاهدة الافعال دون الاقوال المجردة كالنجارة والصياغة وغيرهما وانما قدم القول على الفعل في البيان لان القول يدل بمجرد الوضع والفعل لا يدل الا بالقول الدال على كونه دليلا كما دل قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه ولولا ذلك لم يكن الفعل حجة وما هو حجة بنفسه اولى مما لا يكون حجة بنفسه وتمثيلي بكونه عليه الصلاة والسلام طاف لهما طوافين مبني على انه عليه الصلاة والسلام كان في حجة الوداع قارنا (٢) وهي مسالة ثلاثة اقوال قيل متمتعا وقيل مفردا وقيل قارنا (٣) والامام فخر الدين مثل بذلك فاتبعته واما بيان المعلوم بالمظنون فيريد به بيان المتواتر بالاحاد وذلك كما يبين عليه الصلاة والسلام اية الزكاة المتواترة بقوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء العشر ومعنى ذلك

ان الحديث اذا بلغ الينا جاز ان يعتمد عليه في البيان وان كان بالنسبة الينا مظنونا لانه في زماننا خبر واحد واما من سمع هذا الحديث من الصحابة رضوان الله عليهم فهو عندهم مقطوع لا مظنون لان التواتر لا يزيد على المباشرة حجة الكرخي ان المظنون يقصر عن المقطوع فلا يعتمد عليه وكذلك تخصيص القرآن بالقياس وجوابه ان المقطوع في سنده قد يكون مظنونا في دلالته كما نقول في عمومات القرآن مقطوعة السند مظنونة الدلالة فقد اشتركا في الظن والبيان اخص والاخص اقوى من الاعم فما قدمنا الا ما هو اقوى لا ما هو اضعف (الفصل (٤) الخامس في وقته من جوز تكليف ما لا يطاق جوز تاخير البيان عن وقت الحاجة وتاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة جائز عندنا سواء كان الخطاب ظاهرا واريد خلافه او لم يكن خلافا لجمهور المعتزلة الا في النسخ لانهم وافقوا على النسخ ومنع ابو الحسين منه فيما له ظاهر اريد خلافه واوجب تقديم البيان الاجمالي دون التفصيلي بان يقول هذا الظاهر ليس مرادا) مثال هذه المسالة ان يقول الله تعالى في رمضان اذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فرمضان وقت الخطاب واول صفر هو وقت الحاجة فلا يجوز تاخيره عن المحرم الا اذا جوزنا تكليف ما لا يطاق ومذهبنا لا يحيله فعلى هذا يجوز ويكون التكليف واقعا ونقتل جميع المشركين ويكون المراد بهذا العام الخصوص وان لا نقتل النسوان والرهبان وغيرهم ومع ذلك نقتلهم لعدم البيان ونأثم لعدم الاذن في نفس الامر في قتلهم فيكون هذا تكليف ما لا يطاق وهو ان نأثم بما لا نعلمه واما تاخيره عن وقت الخطاب ففيه ثلاثة مذاهب الجواز لنا والمنع للمعتزلة والتفصيل لابي الحسين كما تقدم ومنشا الخلاف بين الفرق ان الجهل مفسدة اجماعا فعند المعتزلة ان الله تعالى يستحيل عليه ان يوقع عبده في مفسدة فلا يؤخر البيان عن وقت الخطاب نفيا لهذه المفسدة وعندنا لله تعالى ان يفعل في ملكه ما يشاء وابو الحسين توسط بيننا وبين فرقة المعتزلة فقال الجهل قسمان بسيط ومركب فالبسيط ان يجهل ويعلم انه جاهل كما اذا سالنا عن عدد شعر رؤوسنا فانا نقول نحن نعلم جهلنا به والمركب كاعتقاد الكفار والضلال

بل

---

(١) اشار الى هذا ابن عاصم مهيع الاصول بقوله : وقد اتى المجل في الكتاب . وفي الحديث دون ما ارتياب

(٢) وفي نسخة متمتعا (٣) وفي نسخة قيل قارنا معتمرا وقيل مفردا وقيل متمتعا

(٤) اشار التاج السبكي في جمع الجوامع الى هذا الفصل بقوله مسالة تاخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وان جاز والى وقته واقع عند الجمهور سواء كان للمبين ظاهر ام لا وثالثها يمتنع في غير المجمل وهو ما له ظاهر ورابعها يمتنع تاخير البيان الاجمالي فيما له ظاهر بخلاف المشترك والمتواطيء وخامسها يمتنع في غير النسخ وقيل يجوز تاخير النسخ اتفاق وسادسها لا يجوز تاخير بعض دون بعض الخ كما اشار في مهيع الاصول لهذا الفصل بقوله : فصل ولا يجوز في البيان . تاخيره عن حاجة الانسان . وجائز فيه بلا ارتياب . تاخيره عن زمن الخطاب اه ناشره

فانهم جهلوا الحق في نفس الامر وجهلوا انهم جاهلون بل يعتقدون انهم على بصيرة والمركب اعظم مفسدة من البسيط لتركبه من جهلين وهو يمكن سلامة البشر منه اما البسيط فيستحيل خلو الخلق عنه لان الاحاطة صفة لله وحده فيقول ابو الحسين اجوز على الله تعالى ايقاع عبده في الجهل البسيط لخفته دون المركب لفرط قبحه فيما لا ظاهر له كاللفظ المشترك اذا تاخر فيه البيان الى وقت الحاجة انما يقع العبد في الجهل البسيط وهو كونه لا يعلم مراد الله تعالى وذلك لا ضرر فيه لانه من لوازم العبد واما ما له ظاهر كالعموم الذي اريد به الخصوص فمتى تاخر البيان فيه عن وقت الخطاب اعتقد السامع انه مراد الله تعالى مع انه ليس مراده وذلك جهل مركب احيله على الله تعالى فيجب تعجيل البيان الاجمالي بان يقول الله تعالى الظاهر ليس مرادا فيذهب الجهل المركب ويبقى البسيط فقط فتاخر بيانه التفصيلي الى وقت الحاجة فهذا منشا الخلاف بين الفرق واما اتفاقهم معنا على جواز تاخير البيان الى وقت الحاجة عن وقت الخطاب في النسخ فسببه ان النسخ يستحيل ان يقع الا هكذا فانه لو تعجل بيانه وقت الخطاب ويقول الله تعالى سانسخ عنكم وقوف الواحد للعشرة بعد سنة صار هذا الخطاب مغيا بهذه الغاية وينتهي بوصوله الى غايته ولا يكون نسخا كما ينتهي الصوم بوصوله الى غايته التي هي الليل ولا يكون نسخا لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فمن ضرورة النسخ تاخير البيان عنه فلذلك وافقوا عليه وغيره من البيانات ليس ذلك من ضروراته وبهذا الفرق يجيبون اذا قسنا نحن تاخير غيره من البيانات عليه والزمناهم اياه ٠ حجتنا في جواز تاخير البيان مطلقا قوله تعلى فاذا قراناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وكلمة ثم للتراخي فدل ذلك على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة وثانيها قوله تعالى في قصة بقرة بني اسرائيل انها بقرة لا فارض انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول فتصرف الى ما امروا به من ذبح البقرة وهم لم يومروا الا ببقرة منكرة والمراد بها معينة فيحتاج الى البيان ويدل على انها كانت معينة قوله تعالى انها والاصل في الضمائر ان تعود الى الظواهر فهذا بيان تاخر عن وقت الخطاب بل عن وقت الحاجة لانهم كانوا محتاجين الى ذبح البقرة ليتبين امر القتيل وترتفع الفتنة التي كانت بينهم والخصومات في امر القتيل وثالثها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها

واردون لما نزلت قال ابن الزبعري(١) لاخصمن اليوم محمدا فقال يا محمد قد عبدت الملائكة وعبد المسيح فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فهذا تخصيص وبيان لم يتقدم فيه بيان اجمالي ولا تفصيلي ٠ ورابعها ان الله تعالى يامر المكلفين بامر في المستقبل مع ان بعضهم قد يموت قبل الفعل فذلك الشخص لم يكن

(قوله واختاره الامام الخ) اختار هذا المختار التاج السبكي في جمع الجوامع وقد وقع استماع المخصوص من غير سماع مخصصه من الصحابة رضوان الله عليهم فمنهم فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم طلبت ميراثا مما تركه رسول الله صلى الله عليه وسلم لعموم قوله تعلى يوصيكم الله في اولادكم فاحتج عليها سيدنا ابو بكر الصديق رضي الله عنه بما رواه لها

مرادا بالعموم ولم يتقدم بيانه ٠ احتج ابو الحسين بان العموم خطاب لنا في الحال فان لم يقصد افهامنا في الحال فهو عبث وان قصد افهامنا الظاهر فهو اغراء بالجهل وهو لا يجوز على الله تعالى او غير الظاهر وهو تكليف ما لا يطاق لان فهم غير الظاهر بغير بيان محال فتعين تقديم البيان الاجمالي خلوصا من الجهل ٠ الثاني لو جوزنا تاخير البيان مطلقا فيما له ظاهر لم يكن لنا طريق الى معرفته وقت الفعل فانه اذا قال افعلوا غدا فيجوز ان يريد بقوله غدا ما بعده مجازا ولم يبينه لنا فلا نثق بوقت البتة والجواب عن الاول ان الجهل لا يستحيل امتحان الله تعالى الخلق به على اصولنا وعن الثاني انا نكتفي بالظاهر المفيد للظن طابق ام لا فان ادعيت انه لا بد من اليقين فممنوع (ويجوز له عليه الصلاة والسلام تاخير ما يوحى اليه الى وقت الحاجة لنا قوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وكلمة ثم للتراخي فيجوز التاخير وهو المطلوب) لنا ان التبليغ يقتضي المصلحة فقد تكون في التعجيل وقد تكون في التاخير الا ترى انه عليه الصلاة والسلام لو اوحي اليه بقتال اهل مكة بعد سنة كانت المصلحة تقتضي تاخير ذلك الى وقته لئلا يستعد العدو للقتال ويعظم الفساد ولذلك انه عليه الصلاة والسلام لما اراد قتالهم قطع الاخبار عنهم وسد الطرق حتى دهمهم وكان ذلك ايسر لاخذهم وقهرهم فكذلك يجوز تاخير الابلاغ في بعض الصور بل يجب

(الفصل السادس في المبين له يجب البيان لمن اريد افهامه فقط ثم المطلوب قد يكون علما فقط كالعلماء بالنسبة الى الحيض او عملا فقط كالنساء بالنسبة الى احكام الحيض وفقهه او العلم والعمل كالعلماء بالنسبة الى احوالهم اولا عمل ولا علم كالعلماء بالنسبة الى الكتب السالفة ويجوز استماع المخصوص بالعقل من غير التنبيه عليه وفاقا والمخصوص بالسمع بدون بيان مخصصة عند النظام وابى هاشم واختاره الامام خلافا للجبائي وابى الهذيل) من لم يرد افهامه لا حاجة الى البيان له ولا يمتنع وقولهم ٠ ان النساء

(١) بكسر الزاي وفتح الباء والراء وسكون العين اهـ

اردن بالعمل فقط غير متجه بسبب ان النساء ايضا مامورات بتحصيل العلم وكذلك من سلف هذه الامة عائشة رضي الله عنها التي قال فيها عليه الصلاة والسلام خذوا شطر دينكم عن هذه الحميراء وكانت من سادات الفقهاء وكذلك جماعة من نساء التابعين وغيرهم غاية ما في هذا الباب ان التقصير عن رتبة العلم ظهر في النساء اكثر وذلك لا يعيننا على ان نقول المطلوب منهن العمل فقط بل الواقع اليوم ذلك اما انه حكم الله فغير ظاهر وقولي او العلم والعمل كالعلماء بالنسبة الى احوالهم مبني على ان المجتهد لا يجوز له ان يقلد بل يحصل العلم بتلك المسالة ويعمل بمقتضى ما حصل له فان قلت المتحصل بالاجتهاد انما هو الظن فقط فلم سميته علما . قلت تقدم ان الحكم الشرعي معلوم من جهة انعقاد الاجماع على ان ما غلب على ظنه فهو حكم الله في حقه وحق من قلده اذا حصل له سببه فصار الحاصل له علما بهذا الطريق واما الكتب السالفة فلم يؤمر بتعلمها لعدم صحتها وادبا مع الافضل منها وهو القرآن ولا العمل بما فيها من حيث هو فيها لعدم الصحة وانما نعمل بما فيها من حيث دلالة شرعنا على اعتباره من العقائد والقواعد الكلية وغيرها من الفروع اما من جهة تلك الكتب فلا . وانما حصل الاتفاق على اسماع المخصوص بالعقل من جهة ان العقل حاصل في الطباع فيحصل البيان بالتامل فتاخره انما هو من جهة تفريط المكلف لا من جهة المتكلم واما المخصص السمعي فليس في الطباع والمكلف اذا لم يسمعه معذور (سوءال) . ما الفرق بين هذه المسالة وبين مسالة تاخير البيان عن وقت الخطاب المتقدمة (جوابه) ان تلك المسلة مفروضة فيما اذا لم ينزل البيان البتة وهذه اذا نزل لكن سمعه البعض فقط والذي لم يسمعه هو صورة النزاع لنا ان احدنا قد يسمع العموم ولا يسمع مخصصه وذلك معلوم من الدين بالضرورة ولان رسول الله صلى الله صلى الله عليه وسلم لم يكن في

تبليغه يطوف على القبائل حتى يستوعب انواعهم واشخاصهم بكل حكم بل يبلغ من حيث الجملة ويقول بلغوا عني ولو آية فرحم الله امرءا اسمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه وهذا يدل على انه كان يسمع البعض فقط وذلك معلوم من حاله عليه الصلاة والسلام بالضرورة فيكون اكثر المكلفين لم يسمع المخصص وهو صورة النزاع احتج الخصم بان ذلك يفضى الى اعتقاد السامع الحكم على خلاف ما هو عليه وانه مفسدة لا تليق بالحكيم وجوابه ان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد

(١) (الباب الثالث عشر في فعله عليه الصلاة والسلام وفيه ثلاثة فصول)

من قوله عليه الصلاة والسلام لا نورث ما تركناه صدقه اخرجه الشيخان ومنهم عمر رضي الله عنه لم يسمع مخصص المجوسي من قوله تعلى فاقتلوا المشركين حيث ذكرهم فقال ما ادري كيف اصنع اي فيهم فروى له عبد الرحمان بن عوف رضي الله عنه سنوا بهم سنة اهل الكتاب روى ذلك الامام الشافعي وروى البخاري ان عمر لم ياخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمان بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذها من مجوس هجر كذا في الجلال (قوله وكذا من سلف هذه الامة عائشة الخ) كانت تروي من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الفين ومائتين حديثا وعشرة احاديث

الباب الثالث عشر في فعله عليه السلام

الفصل الاول في دلالة فعله عليه الصلاة والسلام ان كان بيانا لمجمل فحكمه حكم ذلك المجمل في الوجوب او الندب او الاباحة وان لم يكن بيانا وفيه قربة فهو عند مالك رحمه الله تعالى والابهري وابن القصار والباجي وبعض الشافعية للوجوب وعند الشافعي للندب وعند القاضي ابي بكر منا والامام واكثر المعتزلة على الوقف واما ما لا قربة فيه كالاكل والشرب فهو عند الباجي للاباحة وعند بعض اصحابنا للندب واما اقراره على الفعل فيدل على جوازه) البيان يعد كانه منطوق به في ذلك المبين فبيانه عليه الصلاة والسلام الحج الوارد في كتاب الله يعد منطوقا به في آية الحج كان الله تعالى قال ولله على الناس حج البيت على هذه الصفة وكذلك ببيانه عليه الصلاة والسلام لاية الجمعة فعلها بخطبة وجماعة وجامع وغير ذلك فصار معنى الاية يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة التي هذا شانها من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله واذا كان البيان يعد منطوقا به في المبين كان حكمه حكم ذلك المبين ان واجبا فواجب او مندوبا فمندوب اومباحا فمباح وحجة الوجوب القرآن والاجماع والمعقول اما القرآن فقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه والفعل ماتي به فوجب اخذه لان ظاهر الامر الوجوب وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله جعل تعالى اتباع نبيه من لوازم محبة الله ومحبتنا لله تعالى واجبة ولازم الواجب واجب واتباعه عليه الصلاة والسلام واجب وقوله تعالى فاتبعوه والامر للوجوب واما الاجماع فلان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين لما اخبرتهم عائشة رضي الله عنها بانه عليه الصلاة والسلام اغتسل من التقاء الختانين رجعوا الى ذلك بعد

---

(١) في مهيع الاصول فصل وحصر سنة المختار . في القول والفعل وفي الاقرار ا هـ ناشره

اختلافهم وذلك يدل على انه عندهم محمول على الوجوب ولانهم واصلوا الصيام لما واصل وخلعوا نعالهم لما خلع (١) عليه الصلاة والسلام وكانوا شديدي الاتباع له عليه الصلاة والسلام في افعاله واما المعقول فمن وجهين الاول ان فعله عليه الصلاة والسلام يجوز ان يكون المراد به الوجوب ويجوز ان لا يكون والاحتياط يقتضي حمله على الوجوب الثاني ان تعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم واجب اجماعا والتزام مثل فعله على سبيل الوجوب من تعظيمه فيتعين حجة الندب ان الادلة السابقة دلت على رجحان الفعل والاصل الذي هو براءة الذمة دل على عدم الحرج فيجمع بين المدركين فيحمل على الندب وجوابه ان ذلك الاصل ارتفع بظواهر الاوامر الدالة على الوجوب حجة الوقف تعارض المدارك ولانه عليه الصلاة والسلام قد يفعل ماهو خاص به وما يعمه مع امته والاصل التوقف حتى يرد البيان . والجواب عن الاول قد ذهب التعارض بما تقدم من الجواب عن ادلة الخصوم وعن الثاني ان الاصل استواؤه عليه الصلاة والسلام مع امته في الاحكام الا ما دل الدليل عليه حجة الاباحة فيما لا قربة فيه ان الاصل الطالب يتبع مصالح القربات ولا قربة فلا مصلحة فتعينت الاباحة لعصمته عليه الصلاة والسلام من المنهي عنه . او لانه خلاف ظاهر حاله حجة الندب ظواهر الاوامر الدالة على جميع ما اتى به كما تقدم . ومثال اقراره عليه الصلاة والسلام الدال على الجواز انه عليه الصلاة والسلام مر في مخرجه للهجرة براع فذهب ابو بكر الصديق رضي الله عنه فاتاه منه بلبن فلم ينكر ذلك عليه . فدل ذلك على جوازه ولان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث والناس ياكلون انواعا من الملاذ من لحوم الانعام والفواكه وغيرها وكذلك المراكب وغيرها ولم ينكرها عليه الصلاة والسلام فدل ذلك على اباحتها الا ما دل الدليل على منعه

(الفصل الثاني في اتباعه عليه الصلاة والسلام قال جماهير الفقهاء والمعتزلة يجب اتباعه عليه الصلاة والسلام في فعله اذا علم وجهه وجب اتباعه في ذلك الوجه لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه والامر ظاهر في الوجوب وقال ابو علي بن خلاد به في العبادات فقط واذا وجب التاسي به وجب معرفة وجه فعله من الوجوب والندب والاباحة اما بالنص او بالتخيير بينه وبين غيره مما علم فيه وجهه فيسوى به او بما يدل على نفي قسمين فيتعين الثالث او بالاستصحاب في عدم الوجوب او بالقربة على عدم الاباحة فيحصل الندب وبالقضاء على الوجوب وبالادامة مع الترك في بعض الاوقات على الندب وبعلامة الوجوب عليه كالاذان وبكونه جزاء لسبب الوجوب كالنذر) معنى يجب اتباعه في ذلك الوجه اي ان فعله على وجه الندب وجب علينا أن نفعله على وجه الندب او فعله عليه الصلاة والسلام على وجه الوجوب وجب علينا ان نفعله كذلك اذ لو خالفناه في النية ذهب الاتباع ووجه تخصيص الوجوب بالعبادات قوله عليه الصلاة والسلام خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلي وظاهر المنطوق الوجوب لانه امر ومفهومه ان غير المذكور لا يجب وهو المطلوب ولحديث بريرة قالت يا رسول افامر منك ام تشفع قال انما انا شافع فقالت لا حاجة لي به فدل على ان ماعدا الامر الجازم لا يجب الاتباع فيه واصل التخيير التسوية فاذا خير بين ذلك الفعل وبين ما علم وجوبه كان ذلك الفعل واجبا او خير بينه وبين مندوب كان ذلك الفعل مندوبا او بينه وبين ما علمت اباحته كان ذلك الفعل مباحا (سوال) قال بعض فضلاء العصر قول العلماء التخيير يقتضي التسوية يشكل بان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى ليلة الاسراء بقدحين احدهما لبن والاخر خمر وخير بينهما فاختار اللبن فقال له جبريل عليه الصلاة والسلام لو اخترت الخمر لغويت امتك فالخمر موجب للاغواء ومع ذلك خير بينه وبين موجب الهداية وهو اللبن وموجب الهداية مامور به وموجب الغي والاغواء منهي عنه فقد وجد التخيير لا مع الاستواء في الاحكام جوابه ان الحكم الشرعي كان في القدحين واحدا وهو الاباحة غير ان الشيئين قد يستويان في الحكم الشرعي فيكون اختلافهما بحسب العاقبة لا بحسب الحكم الشرعي كما انعقد الاجماع على جواز بناء ماشئنا من الدور وشراء ما شئنا من الدواب وزواج ما شئنا من النساء ومع ذلك اذا عدل الانسان عن احدى هذه الى غيرها امكن ان يقول له صاحب الشرع لو اخترت تلك الدار او الدابة او المراة لكانت مشؤومة كما جاء في الحديث وان كان للعلماء فيه خلاف في تاويله غير ان ذلك لا يمنع التمثيل فانه يكفي الامكان فما يتوقع في العواقب لا يغيره الحكم الشرعي كذلك القدحان حكمهما الاباحة واخبر جبريل عليه الصلاة والسلام ان الله تعالى ربط باحدهما حسن العاقبة وبالاخر سوء العاقبة وذلك غير الاحكام الشرعية نعم

(قوله ولحديث بريرة الخ) روى البخاري في صحيحه من قصة بريرة ان زوجها كان يمشي خلفها بعد فراقها له وقد صارت اجنبية عنه ودموعه تسيل على خديه فقال النبيء صلى الله عليه وسلم يا عباس الا تعجب من حب مغيث بريرة ومن بغض بريرة مغيثا ثم قال لها لو ارجعتيه فقالت اتامرني فقال انا شافع فقالت له لا حاجة لي فيه اهـ بنقل العلامة ابن الجوزي في روض المحبين (قوله لكانت مشؤومة كما جاء في الحديث الخ) هو ان كان شوم ففي ثلاث الدار

---

(١) اي في الصلاة فسالهم عن ذلك فقالوا خلعت فخلعنا فاقرهم على ذلك واخبرهم ان جبريل عليه السلام اخبره ان في نعله نجاسة اهـ ناشره

لو قال جبريل عليه السلام لو اخترت الخمر لاثمت اشكل اما العواقب فلا تناقض تقدم الاباحة وقولي او ما يدل على نفي قسمين فيتعين الثالث معناه ان فعل النبيء صلى الله عليه وسلم لا يقع في فعله محرم لعصمته ولا مكروه لظاهر حاله فلم يبق الا الوجوب والندب والاباحة فهي ثلاثة اذا دل الدليل على نفي اثنين منها تعين الثالث لضرورة الحصر فاذا ذهبت الاباحة والندب تعين الوجوب او الوجوب والاباحة تعين الندب او الندب والوجوب تعينت الاباحة ومعنى قولي الاستصحاب في عدم الوجوب وبالقربة على عدم الاباحة اي من وجوه الاستدلال ان نقول هذه قربة لانها صلاة اوصيام مثلا فلا تكون مباحة لان الاصل في هذه الابواب عدم الاباحة والاصل ايضا عدم الوجوب فيتعين الندب وبالقضاء على الوجوب هذا مذهب مالك ان النوافل لا تقضي واما على قاعدة الشافعي رضي الله عنه ان العيدين يقضيان وكل نافلة لها سبب فلا نقدر ان نقول هذا الفعل قضاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون واجبا لان القضاء ليس من خصائص الوجوب وانما ياتي ذلك على مذهب مالك ومن قال بقوله واما كون الاذان لا يكون الا في واجب فظاهر فاذا بلغنا انه عليه الصلاة والسلام امر بالاذان لصلاة قلنا تلك الصلاة واجبة لوجود خصيصة الوجوب واذا بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نذر صلاة او غيرها من المندوبات وفعلها قضينا على ذلك الفعل بالوجوب لان فعل المنذور واجب فهذه وجوه من الاستدلال على حكم افعاله عليه الصلاة والسلام اذا وقعت (تفريع اذا وجب الاتباع وعارض قوله عليه الصلاة والسلام فعله فان تقدم القول وتاخر الفعل نسخ الفعل القول كان القول خاصا به او بامته او عمهما وان تاخر القول وهو عام له ولامته اسقط حكم الفعل عن الكل وان اختص باحدهما خصصه عن عموم حكم الفعل وان تعقب الفعل القول من غير تراخ عم القول له ولامته عليه الصلاة والسلام خصصه عن عموم القول وان اختص بالامة ترجح القول لاستغنائه بدلالته عن غيره من غير عكس فان عارض الفعل الفعل بان يقر شخصا على فعل فعل هو عليه الصلاة والسلام ضده فيعلم خروجه عنه او يفعل ضده في وقت آخر يعلم لزوم مثله له فيه فيكون نسخا للاول) القاعدة ان الدليلين الشرعيين اذا تعارضا وتاخر احدهما عن الاخر كان المتاخر ينسخ المتقدم ولذلك قلنا ينسخ الفعل القول اذا تاخر فان كان خاصا به والفعل ايضا منه حصل النسخ والخاص بامته يتقرر حكمه سابقا ثم ياتي الفعل بعد ذلك ويجب تاسيهم به عليه الصلاة والسلام فيتعلق بهم حكم الفعل ايضا وهو مناقض لما تقدم في حقهم من القول فينسخ اللاحق السابق في حقهم ايضا لانه القاعدة وكذلك اذا عمهما وحكم الفعل ايضا يعمهما اما هو عليه الصلاة والسلام فلانه المباشر له ولا يباشر شيئا الا وهو يجوز له عليه الصلاة والسلام الاقدام عليه واماهم فلوجوب تاسيهم به واندراجهم في كل ما شرع له عليه الصلاة والسلام الا مادل الدليل عليه فيناقض ما تقدم في حقهم من دلالة القول فينسخ الفعل المتاخر القول المتقدم عنه وعنهم وبهذا يظهر ان القول اذا تاخر عن الفعل نسخه بطريق الاولى اذا عمهما لانه اقوى من الفعل والاقوى اولى بالنسخ من الاضعف من غير عكس فان اختص القول باحدهما اخرجه عن عموم حكم الفعل وبقي الاخر على حكم الفعل لعدم معارضة القول له في ذلك القسم والنسخ لا بد فيه من التعارض فان تعقب الفعل القول من غير تراخ تعذر في هذه الصورة النسخ لان من شرط النسخ التراخي على ما سياتي واذا تعذر النسخ لم يبق الا التخصيص فاذا كان النص عاما له ولامته عليه الصلاة والسلام خصصه هو عليه الصلاة والسلام عن عموم ذلك القول فيعلم انه عليه الصلاة والسلام غير مراد بالعموم وان اختص القول بالامة والفعل ايضا شانه ان يترتب في حقهم حكمه وهما متناقضان متعارضان فيقدم القول على الفعل لقوته لان دلالته بالوضع فلا يفتقر الى دليل يدل على انه حجة بخلاف الفعل فاولا قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه ونحوه تعذر علينا نصب الفعل دليلا واذا فعل عليه الصلاة والسلام فعلا وعلم بالدليل ان غيره مكلف بذلك الفعل ثم يرى غيره يفعل ضد ذلك الفعل فيعلم ان هذا الفاعل لهذا الضد خارج عن حكم ذلك الفعل المتقدم ويبقى غير هذا الذي اقره عليه الصلاة والسلام مندرجا في حكم ذلك الفعل او يعلم بالدليل انه عليه الصلاة والسلام يلزمه فعل في وقت فيراه قد فعل ضد ذلك الفعل في ذلك الوقت فيعلم نسخه عنه عليه الصلاة والسلام في ذلك الوقت وما بعده فهذا هو معنى المسئلتين الاخيرتين في هذا الفصل (فائدة) قال الامام فخر الدين التخصيص والنسخ في الحقيقة ما لحق الا الدليل الدال على وجوب التاسي فانه يتناول هذه الصورة وقد خرجت منه (سوءال) قال العلماء من شرط الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او اقوى والفعل اضعف فكيف جعلوه في هذا المقام ناسخا مع ضعفه عن المنسوخ (جوابه) ان المراد بالمساواة في السند لا غير وذلك لا يناقض كونه فعلا ولذلك يجب ان نفصل في هذه المسالة فنقول القول والفعل ان كانا في زمانه عليه الصلاة والسلام وبحضرته فقد استويا وان نقلا الينا تعين ان لا يقضي بالنسخ الا بعد الاستواء في نقل كل واحد منهما فان كان احدهما متواترا والاخر آحادا منعنا نسخ الاحاد للمتواتر هذا تلخيص هذا الموضع ولا بد منه (فائدة) قال الشيخ سيف الدين في الاحكام اذا كان الفعل لا يتكرر بل يختص بذلك الزمان بان يقول ذلك عقيبة او متراخيا عنه هذا الفعل لا يفعل بعد هذا الوقت ثم يرد القول بعد ذلك لا يحصل التعارض البتة (فائدة) قال الشيخ سيف الدين ايضا افعاله عليه الصلاة والسلام لا يمكن وقوع التعارض بينها حتى ينسخ بعضها بعضا او يخصصه فان الفعلين ان تماثلا وكانا في وقتين كالظهر اليوم والظهر غدا فلا تعارض وان اختلفا وامكن اجتماعهما كالصلاة والصوم فلا تعارض وان تعذر اجتماعهما لتناقض احكامهما كما لو صام في

والمراة والفرس هذا معناه ولكن روى بعض اهل التحقيق ان راوي الحديث هو سيدنا ابو هريرة ولما سمعت ام المومنين عائشة رضي الله عنها رواية ابي هريرة

وقت واكل في مثل ذلك الوقت لم يتعارضا ايضا لان الفعل لا عموم له حتى يدل على لزوم ذلك الوقت في جميع الاوقات فيناقضه ضده اذا وقع في تلك الاوقات الاخر فان دل دليل من خارج غير الفعل على ان مثل ذلك الفعل يتكرر فالتخصيص والتعارض انما عرض لذلك الدليل الدال على التكرار وكذلك اقراره عليه الصلاة والسلام لبعض الامة على الترك مع القدرة على الفعل والعام به لا يكون مخصصا وناسخا الا للدليل الدال على تكرار ذلك الفعل قال الغزالي في المستصفى لا يتصور التعارض بين الافعال بما هي افعال البتة لان الفعلين لا يجتمعان في زمان واحد البتة واذا تعدد الزمان فلا تعارض بخلاف الاقوال لها صيغ تتناول بها الازمان فيتصور فيها التعارض (فائدة) مهما امكن التخصيص لا يعدل عنه الى النسخ لانه اقرب الى الاصل من جهة انه بيان المراد فليس فيه ابطال مراد بخلاف النسخ فيه ابطال المراد

(الفصل الثالث في تاسيه عليه الصلاة والسلام مذهب مالك واصحابه انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرع من قبله قبل نبوته وقيل كان متعبدا لنا انه لو كان كذلك لافتخرت به اهل تلك الملة وليس فليس) هذه المسالة المختار فيها ان نقول متعبدا بكسر الباء على انه اسم فاعل ومعناه انه عليه الصلاة والسلام كان كما قيل في سيرته عليه الصلاة والسلام ينظر الى ما عليه الناس فيجدهم على طريق لا يليق بصانع العالم فكان يخرج الى غار حراء يتحنث اي يتعبد ويقترح اشياء لقربها من المناسب في اعتقاده ويخشي ان لا تكون مناسبة لصانع العالم فكان من ذلك في الم عظيم حتى بعثه الله تعالى وعلمه جميع طرق الهداية واوضح له جميع مسالك الضلالة زال عنه ذلك الثقل الذي كان يجده وهو المراد بقوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك على احد التاويلات اي الثقل الذي كنت تجده من امر العبادة والتقرب فهذا يتجه واما بفتحها فيقتضي ان يكون الله تعالى تعبده بشريعة سابقة وذلك ياباه ما يحكونه من الخلاف هل كان متعبدا بشريعة موسى او عيسى فان شرائع بني اسرائيل لم تتعداهم الى بني اسماعيل بل كل نبيء من موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام وغيرهما انما كان يبعثه الله الى قومه فلا تتعدى رسالته قومه حتى نقل المفسرون ان موسى عليه الصلاة والسلام لم يبعث الى اهل مصر بل لبني اسرائيل ليأخذهم من القبط من يد فرعون ولذلك لما عدى البحر لم يرجع الى مصر ليقيم فيها شريعته بل اعرض عنهم اعراضا كليا لما اخذ بني اسرائيل وحينئذ لا يكون الله تعبد محمدا صلى الله عليه وسلم بشرعهما البتة فبطل قولنا انه كان متعبدا بفتح الباء بل بكسرها كما تقدم وهذا بخلافه بعد نبوته عليه الصلاة والسلام فانه تعالى تعبده بشرع من قبله على الخلاف في ذلك بنصوص وردت عليه في الكتاب العزيز فيستقيم الفتح فيما بعد النبوة دون ما قبلها ومما يوءكد انه عليه الصلاة والسلام لم يكن متعبدا قبل نبوته بشرع احد ان تلك الشرائع كانت داثرة لم يبق فيها ما يمكن التمسك به لاهلها فضلا عن غيرهم وهو عليه الصلاة والسلام لم يكن يسافر ولا يخالط اهل الكتاب حتى يطلع على احوالهم فيبعد مع هذا غاية البعد ان يعبده الله تعالى على تلك الشرائع ولانه لو كان يتعبد بذلك لكان يراجع علماء تلك الشرائع ولو وقع ذلك لاشتهر احتج القائلون بذلك بانه عليه الصلاة والسلام تناولته رسالة من قبله فيكون متعبدا بها ولانه عليه الصلاة والسلام كان ياكل اللحم ويركب البهيمة ويطوف بالبيت وهذه امور كلها لا بد له فيها من مستند ولا مستند الا الشرائع المتقدمة خصوصا على قول الاشاعرة ان العقل لا يفيد الاحكام وانما تفيدها الشرائع والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه انما يتاتى في اسماعيل وابراهيم ونوح عليهم الصلاة والسلام لانه عليه الصلاة والسلام من ذريتهم اما موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام فلا وقد وقع الخلاف في هوءلاء كلهم ايهم كان يعبد الله تعالى على شريعته فاما هوءلاء الثلاثة فقد درست شرائعهم وما درس لا يكون حجة ولا يعبد الله تعالى به وعن الثاني ان هذه الافعال وان قلنا بان الاحكام لا تثبت الا بالشرع فانها يستصحب فيها براءة الذمة من التباعات فان الانسان ولد بريئا من جميع الحقوق فهو يستصحب هذه الحالة حتى يدل دليل على شغل الذمة بحق فهذا يكفي في مباشرته عليه الصلاة والسلام لهذه الافعال (فائدة) تقدم ان الصواب كسر الباء وهو الذي يظهر لي غير انه وقع لسيف الدين في هذه المسالة كلام يدل على خلاف ذلك وهو ان كان غير مستبعد في العقل ان يلهم الله تعالى مصلحة شخص معين في تكليفه شريعة من قبله وهذا كلام يقتضي فتح الباء فانظر في ذلك لنفسك واما غيره فلم ار له تعرضا لذلك فما ادري هل اغتر بالموضع فاطلق هذه العبارة في الاستدلال او هو اصل يعتمد عليه (فائدة) حكاية الخلاف في انه عليه الصلاة والسلام كان متعبدا قبل نبوته بشرع من قبله يجب ان يكون مخصوصا بالفروع دون الاصول فان قواعد العقائد كان الناس في الجاهلية مكلفين بها اجماعا ولذلك انعقد الاجماع على ان موتاهم في النار يعذبون على كفرهم ولو لا التكليف لما عذبوا فهو عليه الصلاة والسلام متعبد بشرع من قبله بفتح الباء بمعنى مكلف هذا لا مرية فيه انما الخلاف في الفروع خاصة فعموم اطلاق العلماء مخصوص بالاجماع (فائدة) قال المازري والابياري في شرح البرهان والامام وامام الحرمين هذه المسالة لا تظهر لها ثمرة في الاصول ولا في الفروع البتة بل تجري مجرى التواريخ المنقولة ولا ينبني عليها حكم في الشريعة البتة وكذلك قاله التبريزي (واما بعد نبوته عليه الصلاة والسلام فمذهب مالك وجمهور اصحابه واصحاب الشافعي واصحاب ابي حنيفة رحمة الله عليهم انه متعبد بشرع من قبله وكذلك امته الا ما خصصه الدليل ومنع من ذلك القاضي ابو بكر وغيره لنا قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وهو عام لانه اسم جنس

قالت لم يرو ابو هريره ءاخر الحديث وءاخره شوم الدار بعدها من المسجد وشوم المراة ان لا تصلي وشوم الفرس ان لا يغزى عليها في سبيل الله اهـ بمعناه

اضيف)(١) شرائع من قبلنا ثلاثة اقسام . منها مالا يعلم الا بقولهم كما في لفظ ما بايديهم من التوراة ان الله حرم عليهم لحم الجدي بلبن امه يشيرون الى المضرة ومنه ماعلم بشرعنا وامرنا نحن ايضا بـه وشرع لنا فهذا ايضا لاخلاف انه شرع لنا كقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى مع قوله تعـالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الاية وثالثها ان يدل شرعنا على ان فعلا كان مشروعا لهم ولم يقل لنا شرع لكم انتم ايضا فهذا هـو محل الخلاف لا غير كقوله تعـالى حكاية عن المنادي الذي بعثه يوسف عليه الصلاة والسلام ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم فيستدل به على جواز الضمان وكذلك قولـه تعالى حـكاية عن شعيب وموسى عليهما الصلاة والسلام اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك الاية يستدل بهـا على جواز الاجارة بناء على ان شرع من قبلنا شرع لنا ام لا اما ما لا يثبت الا باقوالهم فلا يكـون حجة لعـدم صحة السند وانقطـاعه ورواية الكفار لو وقعت لم تقبل فكيف وليس من اهل الكتاب من يروي التوراة فضلا عن غيرهـا وما لا رواية فيه كيف يخطر بالبـال انه حجة وبهذا يظهر لك بطلان من استدل في هذا المسالة بقصة رجم اليهوديين وان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمد على اخبـار ابن صوريا ان فيها الرجم ووجد فيها كما قال فان من اسلم من اليهود لم تكن له رواية في التوراة وانمـا كانوا يعملون فيها ما راوه امـا ان لهم سندا متصلا بموسى عليـه الصلاة والسلام كما فعله المسلمون في كتب الحديث فلا وهذا معلوم بالضرورة لمن اطلع على احوال القوم وكاشفهم وعرف ما هم عليه بل رسول الله صلى الله عليه وسلم يجب ان يعتقد انه انما اعتمـد في رجم اليهـوديـين على وحي جاءه من قبل الله تعالى واما غير ذلك فلا يجوز ولا يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم على دمـاء الخلق بغير مستند صحيح والاستدلال في هذه المسالة بهذه القصة لا يصح بل لا يندرج في هذه المسالة الا ما علم انه من شرعهم بكتابنا ومن نبينا فقط : حجة المثبتين من وجوه احدها ما تقدم من الاية وثانيها قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينـا به ابراهيم ومـوسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه وما عامة في جملة ما وصى به نوحا ووصى به ابراهيم وموسى وعيسى وثالثها قوله تعالى ملة ابيكم ابراهيم تقديـره اتبعوا ملة ابيكم ابراهيم ويرد على الكل ان المقصود قـواعد العقـائد لا جزئيات الفروع لانها هي التي وقع الاشتراك فيها بين الانبياء كلهم وكذلك القواعد الكلية من الفروع اما جزئيات المسائل فلا اشتراك فيها بل هي مختلفة في الشرائع .

الباب الرابع عشر في النسخ وفـيه خمسة فصول

الكلام على الفصل الاول في حقيقته

(قوله مع تراخيه الخ) قال الغزالي وانما قلنا مع تراخيه عنه لانه لـو اتصل به لكان بيانا واتماما للكلام وتقريرا له بمدة او شرط وانـما يكـون

حجة النافين من وجوه احدهـا انه لو كان عليه الصلاة والسلام متعبدا بشرع من قبله لوجب عليه مراجعته تلك الكتب ولا يتوقف الى نزول الوحي لكنه لم يفعل ذلك لوجهين احدهما انه لو فعله لاشتهر والثاني ان عمر رضي الله عنه طالع ورقة من التورات فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي وثانيهـا انه صلى الله عليه وسلم لو كان متعبدا لوجب على علماء الامصـار والاعصار ان يفعلوا ذلك ويراجعوا شرع من قبلهم ليعلموا ما فيه وليس كذلك وثالثها انه عليـه الصلاة والسلام صوب معاذا في حكمه باجتهاد نفسـه اذا عـدم الحـكم فـي الكتاب والسنة وذلك يقتضي انـه لا يلزمه اتباع الشرائع المتقدمـة والجواب عن الاول انه قد تقدم ان شرع من قبلنا انما يلزمنا اذا علمناه من قبل نبينا عليه الصلاة والسلام بوحي اما من قبلهم فلا تلزم مراجعتهم لعدم الفائدة في ذلك وهو الجواب عن الثاني . وعن الثالث ان من جملة الكتـاب دلالته على اتباع الشرائع المتقدمة (فائدة) قال الامام فخر الدين اذا قلنا بانه كان متعبـدا فقيـل بشرع ابراهيم وقيل بل بموسى وقيل بل بعيسى عليهم الصلاة والسلام وهـذا الذي نقله الامام في هذه المسالة لم ينقله البرهـان ولا المستصـفى ولا سيف الدين ونقلوا هذا النقل بعينه فيما قبل النبوة . ونقل المازري الخلاف بعينـه في المسالتين وكذلك نقـل القاضي عبد الوهـاب في الملخص وزاد في النقل فقال من الناس من قال كان متعبدا بشريعة كل نبي تقدمه الا ما نسخ او درس وهذا لم يقله الجماعة مع انه غـالب بحث الفقهاء في المباحث فلا يخصصون شرعا معينا دون غيره قال القاضي ومذهب المالكية ان جميع شرائـع الامم شرع لنا الا ما نسخ ولا فرق بين موسى عليه الصلاة والسلام وغيره قال ابن برهان وقيل كان متعبدا قبل النبوة بشرع آدم لانه اول الشرائع وقيل كان على دين نوح عليه الصلاة والسلام والله اعلم (الباب الرابع عشر في النسخ وفيه خمسة فصول) (الفصل الاول في حقيقته قال القاضي منا والغزالي هو خطاب دال على ارتفاع حكم ثابت بخطاب متقدم على وجـه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنـه وقال الامام فخر الدين النـاسخ طريق شرعي يدل على ان مثـل الحكم الثابت بطريق لا يوجد بعده متراخيا عنه بحيث لولاه لكان ثابتا فالطريق يشمـل سائـر المـدارك الخطاب وغيره وقوله مثـل الحكم لان الثابت قبل النسخ غير المعلوم بعده وقوله متراخيا عنه لئلا يتهافت الخطاب وقوله لولاه لكـان ثـابتا احتراز من المغيات نحـو الخطـاب بالافطار بعد غروب الشمس وانـه ليس نسخا لوجوب الصـوم) يرد على الاول ان النسخ قد يكـون بالفعل كما تقدم فلا يكون الحـد جامعـا وكـذلك ينتقض بالاقرار وبجميع المدارك التي ليست خطابا

(١) في مهيع الاصول واختلفوا هل شرع من تقدما . شرع لنا في غير ما قد احكما . ثالثها ما شرع الخليل . شرع لنا وفرضه نبيل .

وكذلك يبطل بجميع ذلك اشتراطه في الحكم السابق ان يكون ثابتا بالخطاب فانه قد يكون ثابتا باحد هذه الامور فلذلك عدل الامام لقوله طريق شرعي ليعم جميع هذه الامور فان قلت انت شرعت تحد النسخ والطريق ناسخة لا نسخ والمصدر غير الفاعل فقد خرج جميع افراد المحدود من الحد فيكون باطلا قلت الناسخ في الحقيقة انما هو الله تعالى ولذلك قال الله تعالى ما ننسخ من آية فاضاف تعالى فعل النسخ اليه وفعله تعالى هو هذه المدارك وجعلها ناسخة فالمصدر في التحقيق هو هذه الامور المدارك فاندفع السوال وقولي مع تراخيه عنه لانه لو قال افعلوا لا تفعلوا التهافت الخطاب واسقط الثاني الاول وكذلك لو قال عند الاول هو منسوخ عنكم بعد سنة كان هذا الوجوب مغيا بتلك الغاية من السنة فلا يتحقق النسخ بل ينتهي بوصوله لغايته وحينئذ يتعين ان يكون الناسخ مسكوتا عنه في ابتداء الحكم وقولي على وجه لولاه لكان ثابتا احتراز مما جعل له غاية اول الامر فانه لا يكون ثابتا اذا وصل الى تلك الغاية فلا يقبل النسخ الا اذا كان قابلا للثبوت ظاهرا (وقال القاضي مناوالغزالي الحكم المتاخر يزيل المتقدم وقال الامام والاستاذ وجماعة هو بيان لانتهاء مدة الحكم وهو الحق لانه لو كان دائما في نفس الامر لعلمه الله تعالى دائما في نفس الامر فكان يستحيل نسخه لاستحالة انقلاب العلم جهلا وكذلك الكلام القديم القديم هو خبر عنه) قال القاضي النسخ كالفسخ فكما ان الاجارة اذا كانت شهرا يستحيل فسخها اذا انقضى الشهر ويمكن فسخها في اثناء الشهر لان شانها ان تدوم فكذلك النسخ لا يكون الا فيما شانه ان يدوم والجماعة يمنعون هذا التشبيه ويقولون ان الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه فلو كان الحكم دائما في نفس الامر لعلم دوامه لتعذر نسخه . فان خلاف المعلوم محال في حقنا فكيف في العلم القديم وكذلك كل ما علمه الله تعالى فهو مخبر عنه بالكلام النفساني وخبر الله تعالى صدق يستحيل الخلف فيه فلو اخبر عن دوامه تعذر نسخه وكذلك لو شرعه دائما كان تعالى قد اراد دوامه لانه من جملة الكنايات ولو اراد دوامه لوجب الدوام وحينئذ يتعذر النسخ ولو وقع النسخ لزم مخالفة ثلاث صفات لله تعالى وذلك محال فهذه مدارك قطعية توجب حينئذ ان الحكم كان دائما في اعتقادنا لا في نفس الامر فالناسخ مزيل للدوام في اعتقادنا لا في نفس الامر وحينئذ يكون النسخ كتخصيص العلم ولذلك قيل النسخ تخصيص في الازمان وهذا التفسير يحسن فيما يتناول ازمانا اما ما لا يكون الا في زمن واحد كذبح اسحق عليه الصلاة والسلام فلا يكون تخصيصا في الازمان بل رافعا لجملة الفعل بجميع ازمانه

(١) الفصل الثاني في حكمه وهو واقع وانكره بعض اليهود عقلا وبعضهم سمعا وبعض المسلمين ما ولا لما وقع من ذلك بالتخصيص)

رافعا اذا ورد بعد ان يرد الحكم واستقر بحيث يدوم لولا الناسخ
الكلام على الفصل الثاني في حكمه

اما وقوع النسخ فلان الله تعالى اوجب وقوف الواحد منا للعشرة من الكفار في الجهاد ثم نسخه بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وصار الحكم ان يقف الواحد منا للاثنين لقوله تعالى فان تكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ونسخ تعالى آيات الموادعة ويقال انها نيف وعشرون آية باية السيف وهي قوله تعالى يا ايها النبيء جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم وبغيرها من الايات الدالة على القتال وهو كثير في الكتاب والسنة واما انكار بعض اليهود له عقلا فاحتجوا عليه بان النهي يعتمد المفاسد الخالصة او الراجحة فلو جاز نسخه بعد ذلك لزم تجويز امر الله تعالى واذنه في فعل المفاسد الخالصة او الراجحة وذلك على الله تعالى محال بناء على التحسين والتقبيح وقالوا عبارة عامة ان الفعل اما ان يكون حسنا او قبيحا فان كان حسنا استحال النهي عنه او قبيحا استحال الاذن فيه فالنسخ محال على التقديرين وجوابهما انا نمنع قاعدة الحسن والقبح او نسلمها ونقول لم لا يجوز ان يكون الفعل مفسدة في وقت مصلحة في وقت وذلك معلوم بالعوائد بل اليوم الواحد يكون الفعل فيه حسنا في اوله قبيحا في آخره كما تقول في الاكل والشرب ولبس الفراء وشرب الماء البارد وغيره يحسن جميع ذلك ويقبح باعتبار وقتين من الشتاء والصيف والحر والبرد والصوم والفطر والشبع والجوع والصحة والسقم . احتج منكروه سمعا بوجهين احدهما ان الله تعالى لما شرع لموسى عليه الصلاة والسلام شرعه فاللفظ الدال عليه اما ان يدل على الدوام اولا فان دل على الدوام فاما ان يضم اليه ما يقتضي انه سينسخه اولا فان كان الاول فهو باطل من وجهين الاول انه يكون متناقضا وهو عبث ممنوع . الثاني ان هذا اللفظ الدال على النسخ وجب ان ينقل متواترا اذ لو جوزنا نقل الشرع غير متواتر او نقل صفة غير متواترة لم يحصل لنا علم بان شرع الاسلام غير منسوخ ولان ذلك من الوقائع العظيمة التي يجب اشتهارها فلا يكون نص على النسخ وحينئذ لا يكون منسوخا لان ذكر اللفظ الدال على الدوام مع عدم الدوام تلبيس ولانه يودي الى عدم الوثوق بدوام الشرائع . واما ان لم ينص على الدوام فهذا مطلق يكفي في العمل به مرة واحدة وينقضي بذاته فلا يحتاج للنسخ ويتعذر النسخ فيه . الوجه الثاني انه ثبت بالتوراة قول موسى عليه الصلاة والسلام تمسكوا بالسبت ابدا وقال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وهو متواتر والتواتر حجة والجواب عن الاول ان نقول اتفق المسلمون على ان الله تعالى شرع لموسى شرعه بلفظ الدوام واختلفوا هل ذكر معه ما يدل على انه سيصير منسوخا فقال ابو الحسين يجب ذلك في الجملة والا كان تلبيسا . وقال جماهير اصحابنا وجماهير المعتزلة لا يجب

(١) اشار الى هذا ابن عاصم في مهيع الاصول بقوله النسخ جائز لديناعقلا وواقع شرعا وآت نقلا . وانما انكره اليهود . وقولهم بشرعهم مردود . وليس لازما بهما الزموا . من البداء بئس ما قد زعموا . اذ البداء رفع حكم يقع . لم يسبق العلم بان سيرفع . اه ناشره

ذلك وقد تقدم البحث في ذلك في تاخير البيـان عن وقت الحـاجة والجواب على راي ابي الحسين ان ذلك القيد لم ينقل لوقوع الخلل في اليهود في زمن بخت نصر فانه اباد اليهود حتى لم يبق منهم من يصلح للتواتر وبه يظهر الجواب عن شرعنا نحن لسلامته عن الافات وعن الثاني ان هذا النقل ايضا لا يصح الاعتماد عليه لانقطاع عدد اليهود كما تقـدم ولان لفظ الا بد منقول في التوراة وهو على خلاف ظاهره في مواضـع اولها قال في العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فلتثقب اذنه ويستخدم ابدا مع تعذر الاستخدام ابدا بـل العمر فاطلق الابد على العمر فقط وثانيها قال في البقرة التي امروا بذبحها تكون لكم سنة ابدا ومعلوم ان ذلك ينقطع بخراب العالم وقيام الساعة وثالثها امروا في قصة دم الفصح(١) ان يذبحوا الجمل ويا كلوا لحمه ماهوجا(٢) ولا يكسروا منه عظما ويكون لهم هذا الحمل سنة ابدا ثم زال التعبد بذلك ابدا . وقال في السفر الثاني قربوا الي كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لاحقا بكم وهم لا يفعلون ذلك ثم مذهبهم منقوض بصور احداها ان في التوراة ان السارق اذا سرق في المرة الرابعة تثقب اذنه ويباع وقد اتفقوا على نسخ ذلك وثانيتها اتفق اليهـود والنصارى على ان الله تعالى فدى ولد ابراهيم من الذبح وهو نص التوراة وهذا اشد انواع النسخ لانه قبل الفعل الذي منعـه المعتزلة واذا جاز في الاشد جاز في غيره بطريق الاولى وثالثها ان في التوراة ان الجمع بين الحرة والامة في النكـاح كان جائز في شرع ابراهيم عليه الصلاة والسلام لجمعه بين سارة الحرة وهاجر (٣) الامة وحرمته التوراة . ورابعتها ان التوراة قال الله تعالى فيها لموسى عليه السلام اخرج انت وشيعتك لترثوا الارض المقدسة التي وعدت بها اباكم ابراهيم ان اورثها نسله فلما ساروا الى التيه قال تعالى لا تدخلوها لانكم قد عصيتموني وهو عين النسخ وخامسهـا تحريم السبت فانه لم يزل العمل مباحا الى زمن موسى عليه الصلاة والسلام وهـو عين النسخ وقد ذكرت صورا كثيرة غير هذه في شرح المحصول وفي كتاب الاجوبة الفـاخرة عن الاسئلة الفـاجرة في الرد على اليهـود والنصارى واما من انكر النسخ من المسلمين فهـو معترف بنسخ تحريم الشحوم وتحريم السبت وغيـر ذلك من الاحكام غير انه يفسر النسخ في هذه الصور بالغاية وانها انتهت بانتهاء غايتها فلا خلاف في المعنى (ويجوز عندنا وعند الكافة نسخ القرآن خلافا لابي مسلم الاصفهاني لان الله تعالى نسخ وقوف الواحد للعشرة في الجهاد بثبوته للاثنين وهما في القرآن) وثانيها ان الله تعـالى اوجب على المتوفي عنهـا زوجها الاعتداد حولا بقوله تعـالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ بقوله تعالى يتربصن بانفسهن اربعـة اشهر وعشرا ونسخ وجوب التصدق الثابت بقوله تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقـة احتج ابو مسلم بان الله تعالى وصف كتـابه بانه لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لبطل وجوابه ان معناه لم يتقدمه من الكتب مـا يبطله ولا ياتي بعده ما يبطله ويبين انه ليس بحق والمنسوخ والنـاسخ حق فليس من هذا الباب (فائدة) ابـو مسلم كنيته واسمه عمرو بن يحيى قاله ابو اسحق في اللامع

(قوله ابو مسلم الخ) هو الجاحض كما قاله ابن التلمساني في شرح المعالم وهو من المعتزلة

(ويجوز نسخ الشيء قبل وقوعـه عندنا خلافا لاكثر الشافعية والحنفية والمعتزلة كنسخ ذبح اسحق عليـه الصلاة والسلام قبل وقوعه) المسائل في هذا المعنى اربع احداهن ان يوقت الفعل بزمان مستقبـل فينسخ قبـل حضوره وثانيهـا ان يؤمر به على الفور فينسخ قبـل الشروع فيـه وثالثها ان يشرع فيه فينسخ بعد كماله ورابعها ان يكون الفعل يتكرر فيفعل مرارا ثم ينسخ فاما الثـلاثة الاول فهي في الفعل الواحـد غير المتكرر واما الرابعة فوافقنا عليهـا المعتزلة لحصول مصلحة الفعل بتلك المرات الواقعة قبل النسخ ومنه نسخ القبلة وغيرها ومنعوا قبل الوقت وقبل الشروع لعدم حصـول المصلحة من الفعل وترك المصلحة عندهم ممتنـع على قاعدة الحسن والقبح والنقـل في هاتين المسالتين في هذا الموضـع قد نقله الاصوليون واما بعد الشروع وقبل الكمال فلم ار فيه نقلا ومقتضى مذهبنا جـواز النسخ في الجميـع ومقتضى مذهب المعتزلة التفصيل لا المنع مطلقا ولا الجواز مطلقا فان الفعل الواحـد قد لا تحصل مصلحته الا باستيفاء اجزائـه كذبح الحيـوان وانقاذ الغريق فان مجرد قطع الجلد لا يحصل مقصود الذكاة من اخراج الفضلات وزهوق الروح على وجـه السهولة واخـراج الغريق الى قرب البر وتركه هناك لا يحصل مقصـود الحياة وقد تكون المصلحة متوزعة على اجزائه كسقي العطشان واطعام الجيعان وكسوة العـريان فان كـل جزء من ذلك يحصل جزا من المصلحة في كالري والشبع والكسوة ففي القسم الاول مقتضى مذهبهم المنـع لعـدم حصول المصلحة وفي الثاني الجـواز لحصول بعض المصلحة المخرجة للامر الاول عن العبث كما انعقد الاجماع على حسن النهي عن القطرة الواحدة من الخمر مع ان الاسكار لا يحصل الا بعد قطرات لكنه لا يتعين له بعضها دون بعض بل يتوزع عليها فكذلك ههنا فتنزل الاجزاء منزلة الجزئيات كذلك يكتفي ببعض الاجزاء غير ان ههنا فرقا امكن ملاحظته وهـو ان المصلحة في الجزئيات الماضية في صورة المنقول عنه مصالح تامـة امكن ان يقصدها العقلاء قصدا كليا دائما بخلاف جزء المصلحة في نقطة المـاء ونحوها فان القصد اليها نادر ومع هذا الفرق امكن ان يقولوا بالمنـع مطلقا في هذا القسم من غير تفصيل واحتج الشيخ سيف الدين الامـدي في هذه المسالة بنسخ الخمسين صلاة ليلة الاسراء حتى بقيت خمسا ويرد عليه انها خبر واحد فلا يفيد القطع والمسالة قطعية ولا نسخ قبل الانزال

(١) بكسر الفاء وسكون الصاد

(٢) بضم الميم وفتح اللام والواو وسكون الهـاء اي مشـويا وفي القاموس لهوج امره لم يبرمه والشواء لم ينضجه او لم ينعم طبخه

(٣) بفتح الجيم ام اسماعيل عليه السلام اه ناشره

وقبل الانزال لا يتقرر علينا حكم فليس من صورة النزاع (والنسخ لا الى بدل خلافا لقوم كنسخ الصدقة في قوله تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقة لغير بدل) قيل ان ذلك زال لزوال سببه وهو التمييز بين المومنين والمنافقين وقد ذهب المنافقون فاستغني عن الفرق وجوابه روى انه لم يتصدق الا علي رضي الله عنه فقط مع بقاء السبب بعد صدقته ثم نسخ حينئذ احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننساها نات بخير منها او مثلها فنص تعالى على انه لا بد من البدل احسن او مثل . جوابه ان هذه صيغة شرط وليس من شرط الشرط ان يكون ممكنا فقد يكون متعذرا كقولك ان كان الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنان وهذا الشرط محال والكلام صحيح عربي واذا لم يستلزم الشرط الامكان لا يدل على الوقوع به مطلقا فضلا عن الوقوع ببدل سلمناه لكنه قد يكون رفع الحكم لغير بدل خيرا للمكلف باعتبار مصالحه والخفة عليه وبعده من الفتنة وغوائل التكليف (ونسخ الحكم الى الاثقل خلافا لبعض اهل الظاهر كنسخ عاشوراء برمضان) ونسخ الحبس في البيوت الى الجلد والرجم والزجر اشد من الحبس احتجوا بقوله تعالى نات بخير منها او مثلها وبقوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم ويريد الله بكم اليسر والاثقل لا يكون خيرا ولا مثلا ولا يسرا والجواب عن الاول قد يكون الاثقل افضل للمكلف وخيرا له باعتبار ثوابه واستصلاحه في اخلاقه ومعاده ومعاشه وعن الثاني انه محمول على اليسر في الاخرة حتى لا يتطرق اليه تخصيصات غير محصورة فان في الشريعة مشاق كثيرة (ونسخ التلاوة دون الحكم كنسخ الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله مع بقاء الرجم والحكم دون التلاوة كما تقدم في الجهاد وهما معا لاستلزم امكان المفردات امكان المركب) لان التلاوة والحكم عبادتان مستقلتان فلا يبعد في العقل ان يصيرا معا مفسدة في وقت او احدهما دون الاخر وتكون الفائدة في بقاء التلاوة دون الحكم ما يحصل من العلم بان الله تعالى انزل مثل هذا الحكم رحمة منه بعباده وعن انس نزل في قتلى بئر معونة بلغوا اخواننا اننا لقينا ربنا فرض عنا وارضانا وعن ابي بكر كنا نقرا من القرآن لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم ومثال التلاوة والحكم معا ما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت كان فيما انزل الله عشر رضعات فنسخن بخمس وروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة (ونسخ الخبر اذا كان متضمنا لحكم عندنا خلافا لمن جوزه مطلقا ومنعه مطلقا وهو ابو علي وابو هاشم واكثر المتقدمين لنا ان نسخ الخبر يوجب عدم المطابقة وهو محال فاذا تضمن الحكم جاز نسخه لانه مستعار له ونسخ الحكم جائز كما لو عبر عنه بالامر) قال الامام فخر الدين اذا كان الخبر خبرا عما لا يجوز تغييره كالخبر عن حدوث العالم فلا يتطرق اليه النسخ . وان كان عما يجوز تغييره وهو اما ماض او مستقبل والمستقبل اما وعد او وعيد او خبر عن حكم كالخبر عن وجوب الحج فيجوز النسخ في الكل ومنع

(قوله والشيخ والشيخة الخ) روى ذلك الشافعي والترمذي عن عمر وذكر البخاري ومسلم قريبا منه ايضا والمراد بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة (قوله كان فيما انزل الله تعلى) الاستدلال لا يتم لما نقله المصنف عن عائشة وهو مطلق الانزال بل لابد ان ينضم اليه كونه من القرءان لان السنة ايضا منزلة

الكلام على الفصل الثالث في الناسخ والمنسوخ

ابو علي وابو هاشم واكثر المتقدمين الكل . قلنا لنا ان الخبر اذا كان عن امر ماض نحو عمرت نحو الف سنة جاز ان يبين من بعد بانه الف سنة الا خمسين عاما وان كان خبرا عن مستقبل كان وعدا او وعيدا فهو كقوله لاعاقبن الزاني ابدا فيجوز ان يبين انه اراد الف سنة وان كان عن حكم الفعل في المستقبل فان كان الخبر كالامر في تناول الاوقات المستقبلة فيجوز ان يراد بعضها . احتجوا بان نسخ الخبر يوهم الخلف قال وجوابه ان نسخ الامر ايضا يوهم البداء قلت اسماء الاعداد نصوص لا يجوز فيها المجاز وارادة المتكلم بالالف الفا الا خمسين عاما مجاز فلا يجوز واما اطلاق الابد على الف سنة فهو تخصيص في الخبر وهو مجمع عليه انما النزاع في النسخ فاين احدهما من الاخر وقد تقدمت الفروق بينهما واما قولهم يوهم الخلف ذلك مدفوع بالبراهين الدالة على استحالة الخلف على الله تعالى والبداء عليه والبداء هو احدى الطرق التي استدلت بها اليهود على استحالة النسخ ومعناه امر بشيء ثم بداله ان المصلحة في خلافه وذلك انما يتاتى في حق من تخفى عليه الخفيات والله تعالى منزه عن ذلك وجوابهم ان الله تعالى عالم بان الفعل الفلاني مصلحة في وقت كذا مفسدة في وقت كذا وانه نسخه اذا وصل وقت المفسدة فالكل معلوم في الازل وما تجدد العلم بشيء فما لزم من النسخ البداء فيجوز (ويجوز نسخ ما قال فيه افعلوه ابدا خلافا لقوم لان صيغة ابدا بمنزلة العموم في الازمان والعموم قابل للتخصيص والنسخ يرجع للتخصيص) احتجوا بان صيغة ابدا لو جاز ان لا يراد بها الدوام لم يبق لنا طريق الى الجزم بخلود اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار لان ذلك كله مستفاد من قوله تعالى خالدين فيها ابدا والجواب ان الجزم انما حصل في الخلود ليس بمجرد لفظ ابدا بل بتكرره تكررا افاد القطع بسياقاته وقرائنه على ذلك اما مجرد لفظة واحدة من ابدا فلا يوجب الجزم والكلام في هذه المسالة انما هو في مثل هذا

(الفصل الثالث في الناسخ والمنسوخ يجوز عندنا نسخ الكتاب بالكتاب (١) وعند الاكثرين) حجتنا ما تقدم من الرد على ابي مسلم

---

(١) اشار الى هذا ابن عاصم في مهيع الاصول بقوله وينسخ القرآن بالقرآن «» دون خلاف بين اهل الشان . اه ناشره

الاصفهاني احتجوا بقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وقد تقدم جوابه (والسنة المتواترة بمثلها) السنة المتواترة بمثلها هو كالكتاب بالكتاب لحصول المساواة والتواتر في التاثير بين الناسخ والمنسوخ (والاحاد بمثلها(١)) لانه

تشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او اقوى والاحاد مساوية للاحاد فيجوز (وبالكتاب والسنة المتواترة اجماعا) بسبب ان الكتاب والسنة المتواترة ينسخان خبر الواحد لانهما اقوى منه والاقوى اولى بالنسخ (واما جواز نسخ الكتاب بالاحاد(٢) فجائز عقلا غير واقع سمعا خلافا لاهل الظاهر والباجي منا مستدلا بتحويل القبلة عن بيت المقدس الى مكة لنا ان الكتاب متواتر قطعي فلا يرفع بالاحاد المظنونة لتقدم العلم على الظن) واستدلوا ايضا بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرما على طاعم يطعمه الاية نسخت بنهيه عليه الصلاة والسلام عن اكل كل ذي ناب من السباع وهو خبر واحد وبقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم نسخ ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام لا تنكح المراة على عمتها ولا خالتها الحديث ولانه دليل شرعي فينسخ كسائر الادلة ولانه يخصص الكتاب فينسخه لان النسخ تخصيص في الازمان والجواب عن الاول ان الاية انما اقتضت التحريم . الى تلك الغاية فلا ينافيها ورود تحريم بعدها واذا لم ينافها لا يكون ناسخا لان من شرط النسخ التنافي وعن الثاني ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال فيحمل العام على حالة عدم القرينة المذكورة سلمناه لكنه تخصيص ونحن نسلمه انما النزاع في النسخ وعن الثالث الفرق ان تلك الادلة المتفق عليها مساوية او اقوى وهذا مرجوح فلا يلحق بها وعن الرابع ان النسخ ابطال لما اتصف بانه مراد فيحتاط فيه اكثر من التخصيص لانه بيان للمراد فقط . واما تحويل

(قوله فجائز عقلا غير واقع سمعا الخ) قال الاسنوي اختلفوا في وقوعه على مذهبين كذا صرح به الامدي في الاحكام ومنتهى السول وعبر بقوله اتفقوا وفي المحصول ومختصراته نحوه ايضا فانهم جزموا بالجواز وترددوا في الوقوع وعبارة صاحب المنهاج كابن الحاجب توهم ان الخلاف في الجواز ولذا لم يذكره الامام ولا مختصروا كلامه نعم صرح ابن برهان في الوجيز بما افهمه كلامهما فقال وقال قوم هو مستحيل من جهة العقل (قوله مستدلا بتحويل القبلة الخ) حاصله ان القبلة كانت الى بيت المقدس ما يزيد على عام على خلاف في مقداره وذلك ثابت بالقطعي المفيد لطلب ذلك ثم نسخ ذلك بخبر الاحاد الذي خرجه الطبراني عن تويلة بنت مسلم قالت صلينا الظهر والعصر في مسجد بني حارثة واستقبلنا مسجد ايلياء فصلينا ركعتين ثم جاءنا من يحدثنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استقبل البيت الحرام فتحولنا النساء مكان الرجال والرجال مكان النساء فصلينا السجدتين الباقيتين ونحن مستقبلون البيت الحرام فحدثني رجل من بني حارثة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اولئك رجال امنوا بالغيب (قوله لنا ان الكتاب متواتر فلا يرفع الخ) قيل ان هذا الدليل ضعيف لوجهين احدهما ما قاله ابن برهان ان المقطوع به انما هو اصل الحكم لا دوامه والنسخ يرد على الثاني لا على الاول الثاني انه لا يطرد لان اخراج بعض افراد العام بعد العمل به نسخ لا تخصيص كما تقرر ودلالة العام على افراده ظنية وان كان متنه مقطوعا به والخاص بالعكس متعادلا (قوله واستدلوا ايضا بقوله تعلى قل لا اجد الخ) وجه الدلالة ان الاية تقتضي حصر التحريم في المذكور في الاية وقد نسخ ذلك بما روى بالاحاد ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير واجاب صاحب المنهاج بمنع ان

(١) اشار الى هذا ابن عاصم في المهيع بقوله وتنسخ الاحاد بالاحاد» وذو تواتر بخلف بادي

(٢) اشار اليه في المهيع بقوله «ومنع نسخه بنقل الاحاد» عند سوى الباجي امر معتاد اه ناشره

القبلة فقالوا احتفت به قرائن وجدها اهل قباء لما اخبرهم المخبر ... من ضجيج اهل المدينة وغير ذلك حصل لهم العلم فلذلك قبلوا تلك الرواية سلمنا عدم القرائن لكن ذلك فعل بعض الامة فليس حجة ولعله مذهب لهم فانها مسالة خلاف (ويجوز نسخ السنة بالكتاب عندنا خلافا للشافعي رضي الله عنه وبعض اصحابه (١) لنا نسخ القبلة بقوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره ولم يكن التوجه لبيت المقدس ثابتا بالكتاب عملا بالاستقراء) في كون التوجه لبيت المقدس ليس من القرآن فيه نظر من جهة ان القاعدة ان كل بيان لمجمل · يعد مرادا من ذلك المجمل وكائنا فيه والله تعالى قال اقيموا الصلاة ولم يبين صفتها فبينها عليه الصلاة والسلام بفعله لبيت المقدس وكان ذلك مرادا بالاية كما انا نقول في قوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء العشر بيان لقوله تعالى وآتوا الزكاة وهو مراد منها وكذلك ههنا وهو القاعدة ان كل بيان لمجمل يعد مرادا من ذلك المجمل فكان التوجه لبيت المقدس ثابتا بالقرآن بهذه الطريقة · حجة الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فجعله عليه الصلاة والسلام مبينا بالسنة للكتاب المنزل فلا يكون الكتاب ناسخا للسنة لان الناسخ مبين للمنسوخ فيكون كل واحد منهما مبينا لصاحبه فيلزم الدور والجواب عنه ان الكتاب والسنة ليس كل واحد منهما محتاجا للبيان ولا وقع فيه النسخ فامكن ان يكون بعض الكتاب مبينا لبعض السنة والبعض الاخر الذي لم يبينه الكتاب بيان للكتاب فلا دور لانه لم يوجد بيان كل واحد منها متوقف على الاخر بل الذي يتوقف عليه من السنة غير متوقف والبعض المتوقف عليه من الكتاب غير متوقف سلمناه لكنه معارض بقوله تعالى في حق الكتاب العزيز تبيانا لكل شيء والسنة شيء فيكون الكتاب تبيانا لها فينسخها وهو المطلوب (· ويجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة (٢) لمساواتها له في الطريق العلمي عند اكثر اصحابنا وواقع كنسخ الوصية للوارث بقوله عليه الصلاة والسلام لاوصية لوارث ونسخ آية الحبس في البيوت بالرجم وقال الشافعي لم يقع لان آية الحبس في البيوت نسخت بالجلد) واحتجوا

الاية منسوخة وذلك انها دلت على ان الرسول عليه الصلاة والسلام كان مامورا بان يقول لهم لا اجد في الوحي الحاصل غير المحرمات المذكورة ولهذا قال اوحي بلفظ الماضي فيبقى ما عدى الاشياء المذكورة في الاية على الاباحة الاصلية وحينئذ يكون النهي في الحديث رفعا لها وهو ليس بنسخ وبتقدير ان تكون الاية متناولة للاستقبال ايضا فالحديث مخصص لا ناسخ اه وقرر وجه الدليل صاحب التقرير على التحرير للكمال ابن الهمام بان الاية انما تفيد تحريم ما استثني فيها وذو الناب لم يستثن فيها فكان مباحا وحيث حرم فانما حرم لخبر الاحاد المروي في صحيح مسلم مرفوعا كل ذي ناب من السباع حرام واجاب الكمال ابن الهمام بان معنى الاية ولا اجد الان تحريما لان اجد فعل مضارع للحال فتكون اباحة غير المستثنى موقتة بوقت الاخبار بها وهو الان لا موءبده بالثابت فيما عدى المستثنى اباحة اصلية ورفعها في المستقبل بالتحريم ليس نسخا لانه ليس رفعا لحكم شرعي والنسخ رفع لحكم شرعي قال ابن امير حاج اثره الا ان هذا الجواب لا ينفع بعضا من الحنفية القائلين ان رفع الاباحة الاصلية نسخ فلعل ان يقال في الجواب من طرفهم ان هذه الاباحة حيث كانت موقتة بوقت الاخبار بها فالتحريم المذكور ليس نسخا لان انتهاء الشيء لانتهاء وقته لا يكون نسخا اه والى هذا يميل كلام الشهاب المص (قوله فيه نظر من جهة الخ) جريا على هذا النظر وقع الاستدلال بالتحويل عن بيت المقدس الى مكة لانه لا يثبت الاستدلال به الا اذا قلنا ان التوجه الى بيت المقدس ثبت بقطعي عملا بتلك القاعدة وقد اخذ هذا النظر مرتضيا له المحقق الاسنوي في شرح المنهاج وخدش به في الدليل ونسبه لنفسه بقوله ولك ان تقول القاعدة ان بيان المجمل يعد انه مراد منه والا لم يكن بيانا لمداوله فيكون توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس مرادا من قوله تعالى واقيموا الصلاة لكونه بيانا له فيكون ثابتا بالكتاب (قوله واحتجوا

(١) في مهيع الاصول وتنسخ السنة بالكتاب · وما تواترت بلا ارتيابي

(٢) وفيه · لاكن اقوال الخلاف اشتهرت «» في نسخه بسنة تواترت اه ناشره

على الوقوع الخ) هذا هو الذي درج عليه جمع من المالكية والحنفية كابي منصور الماتريدي وصدر الاسلام وبه يظهر عدم تمام دعوى الزجاج الاجماع على ان فرض الوصية نسخته آية المواريث نعم ذهب اليه كثير واختاره من الحنفية فخر الاسلام وصدر الشريعة ووجهه ان الله تعالى فرض الوصية الى العباد بقوله تعالى كتب عليكم الاية ثم تولى ذلك بنفسه فقال يوصيكم الله في اولادكم وقصر الايصاء على حدود معلومة من النصف والربع والثمن والثلثين والثلث والسدس لا يزاد عليها ولا ينقص عنها لعلم الله بجهل العباد بمعرفة المقادير وبما هو الانفع فهو على وزان من وكل غيره بعتق عبده ثم اعتقه بنفسه نعم الحديث مقرر نسخ الوصية للوارث ومشعر بان ارتفاع الوصية انما هو بسبب شرعية الميراث حيث رتب صلى الله عليه وسلم فلا وصية لوارث على قوله ان الله قد اعطى لكل ذي حق حقه ويعضده ما في صحيح البخاري عن ابن عباس ان الذي نسخ آية الوصية آية المواريث بما قاله بعضهم من ان دعوى النسخ باية المواريث لا يصح لوجهين يذهب في البين (قوله بقوله عليه الصلاة والسلام لا وصية لوارث الخ) اخرج الشافعي بسند صحيح عن مجاهد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث وفي مسند احمد والسنن ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث قال الترمذي حسن صحيح فهذا لعمومه في نفي الوصية للوارث نسخ الوصية للوالدين والاقربين الثابتة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف واعترض على الوقوع بان ما استدل به على الوقوع في هذا المقام اخبار آحاد وهي لا ينسخ بها الكتاب الا ان يدعي فيها الشهرة فيجوز النسخ بها على مقتضى اصطلاح الحنفية حتى نقل الكرخي عن ابي يوسف انه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح على الخفين لشهرته قال الكمال ابن الهمام في التحرير والحق ان المشهور في قوة المتواتر اذ المتواتر نوعان متواتر من حيث الراوي ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير فعلى هذا يجوز النسخ به وقال المحقق ابن امير حاج قيل لا نسلم عدم تواتر هذا ونحوه المجتهدين الحاكمين بالنسخ لقربهم من زمن النبي صلى الله عليه

ايضا على الوقوع بقوله عليه الصلاة والسلام لا وصية لوارث نسخت الوصية للاقربين التي في الكتاب وبقوله عليه الصلاة والسلام لا تنكح المراة على عمتها الحديث ناسخ لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم واما قول الشافعي رضي الله عنه ان آية الرجم نسخت بالجلد فذلك يتوقف على تاريخ لم يتحقق . ومن اين لنا ان آية الجلد نزلت بعد آية الحبس بل ظاهر السنة يقتضي خلاف ماقاله لانه عليه الصلاة والسلام قال خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الثيب بالثيب رجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فظاهره يقتضي انه الان نسخ ذلك الحكم ويرد على الاول الوصية جائزة لغير الوارث اذا كان قريبا فدخاله التخصيص والمدعى النسخ وعلى الثاني انه ايضا تخصيص دخل في الكتاب لا نسخ لان بعض ما احل حرم ولا تنازع فه (والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به) هذا نقل المحصول وقال الشيخ سيف الدين كون الاجماع ينسخ الحكم الثابت به نفاه الاكثرون وجوزه الاقلون . وكون الاجماع ناسخا منعه الجمهور

وسلم (قوله وجوزه بعض المعتزلة وعيسى الخ) قالوا وقع نسخ القرآن بالاجماع لما رواه الحاكم وقال صحيح الاسناد من ان سيدنا عبدالله ابن عباس رضي الله عنهما قال لسيدنا عثمان رضي الله عنه كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليس اخوه فقال له عثمان حجبها قومك ياغلام فهو صريح في ابطال حكم القرآن بالاجماع وهو النسخ وللاجماع على سقوط سهم المولفة قلوبهم من الزكاة عند من يقول بذلك باجماع الصحابة في زمن ابي بكر رضي الله عنه الدال عليه ما روى الطبري من طريق حبان ابن ابي جبلة ان عمر رضي الله عنه لما رئاه غيينة ابن حصن قال الحق من ربكم فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر يعني اليوم ليس مولفة ولم ينكر احد من الصحابة ذلك والجواب عن الاول ان كون قول عثمان حجبها قومك يا غلام ناسخا للقرآن يتوقف على افادة الاية عدم حجب ما ليس اخوة قطعا وان الاخوين ليس اخوة قطعا لكن الاول بالمفهوم المختلف في صحة كونه حجة وهو وان لم يكن له اخوة لا يكون لامه السدس والثاني فرع ان صيغة الجمع لا تطلق على الاثنين لا حقيقة ولا مجازا قطعا وليس كذلك وان الاطلاق عليهما مجازا لاينكر ولو سلم ان عثمان اراد حجبها الاجماع وجب تقدير نص حديث والجواب عن الثاني بان سقوط الموءلفة من قبيل انتهاء حكم الاعزاز لانتهاء علته الغائية فالدفع للموءلفة هو العلة للاعزاز فيفعل الدفع ليحصل الاعزاز وليس انتهاء الحكم لانتهاء علته نسخا ولو ادعوا مثله نسخا فلفظي كذا قال الكمال في التحرير (قوله ثم انه نقض هاته القاعدة الخ) جرى على تعقب كلام المص المحقق الاسنوي وحكم على كلامه بالسهو فقال وهذا الذي قاله سهو فانه قد نص قبل ذلك بقليل على ان الاجماع لا ينعقد في زمن الرسول وعلى انه يمتنع نسخ القياس به لا جرم انه لم يذكر المسالة في المنتخب وقال صاحب الحاصل ان هذا الكلام مشكل وصاحب التحصيل قال فيه نظر ولم يبينا وجه الاشكال وقد تفطن صاحب المنهاج للمشكل منه فحذفه والجواب عن الامام كما في الايات ان ذكر الاجماع على تقدير انعقاده في حياته عليه الصلاة والسلام فلا ينافي ما ذهب هو اليه من عدم

وجوزه بعض المعتزلة وعيسى ابن ابان وبني الامام فخر الدين هذه المسالة على قاعدة وهي ان الاجماع لا ينعقد في زمانه عليه الصلاة والسلام لانه بعض الموءمنين بل سيدهم ومتى وجد قوله عليه السلام فلا عبرة بقول غيره واذا لم ينعقد الا بعد وفاته عليه الصلاة والسلام لم يمكن نسخه بالكتاب والسنة لتعذرهما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام ولا بالاجماع لان هذا الاجماع الثاني ان كان لا عن دليل فهو خطا وان كان عن دليل فقد غفل عنه الاجماع الاول فكان خطا والاجماع لا يكون خطا فاستحال النسخ بالاجماع ولا بالقياس لان من شرطه ان لا يكون على خلاف الاجماع فيتعذر نسخ الاجماع مطلقا واما كون الاجماع ناسخا فقال لا يمكن ان ينسخ كتابا ولا سنة لانه يكون على خلافهما فيكون خطا ولا اجماعا لان احدهما يلزم ان يكون خطا لمخالفته لدليل الاجماع الاخر ولا قياسا لان شرط القياس عدم الاجماع فاذا اجمعوا على خلاف حكم القياس زال القياس لعدم شرطه . وهذه الطريقة مشكلة بسبب ان وجود النبيء صلى الله عليه وسلم لا يمنع وجود الاجماع لانه عليه السلام شهد لامته بالعصمة فقال لا تجتمع امتي على خطا وصفة المضاف غير المضاف اليه وهو عليه الصلاة والسلام لو شهد لواحد في زمانه عليه الصلاة والسلام بالعصمة لم يتوقف ذلك على ان يكون بعده عليه الصلاة والسلام فالامة اولى ثم انه نقض هاته القاعدة بعد ذلك فقال يمكن نسخ القياس في زمانه عليه السلام بالاجماع فصرح بجواز انعقاد الاجماع في زمانه عليه السلام واما سيف الدين فلم يقل ذلك بل قال الاجماع الموجود بعد وفاته عليه

الصلاة والسلام لا ينسخ بنص ولاغيره الى آخر التقسيم وقال ابو الحسين البصري في المعتمد الموضوع له في اصل الفقه كما قاله الامام ثم قال ان قيل يجوز ان ينسخ اجماعا وقع في زمانه عليه الصلاة والسلام قلنا يجوز وانما منعنا الاجماع بعده ان ينسخ واما في حياته فالمنسوخ الدليل الذي اجمعوا عليه لا حكمه وقال ابو اسحق ينعقد الاجماع في زمانه عليه السلام وقال ابن برهان في كتاب الاوسط ينعقد الاجماع في زمانه عليه الصلاة والسلام وجماعة من المصنفين وافقوا الامام فخر الدين على دعواه على مافيها من الاشكال واما حجة الجواز لمن خالف في هذه المسالة فهي مبنية على انه يجوز ان ينعقد اجماع مخالف له ويكون كلاهما حقا ويكون انعقاد الاول مشروطا بان لا يطرا عليه اجماع آخر وهو شذوذ من المذاهب فبنى الشاذ على الشاذ والكل ممنوع

(• ويجوز نسخ الفحوى الذي هو مفهوم الموافقة تبعا للاصل ومنع ابو الحسين من نسخه مع بقاء الاصل دفعا للتناقض بين تحريم التافيف مثلا وحل الضرب ويجوز النسخ به وفاقا لفظية كانت دلالته او قطعية على الخلاف) قال الامام فخر الدين اتفقوا على جواز نسخ الاصل والفحوى معا واما نسخ الاصل وحده فانه يقتضي نسخ الفحوى لان الفحوى تبع واما نسخ الفحوى مع بقاء الاصل فمنعه ابو الحسين لئلا ينتقض الغرض في الاصل كما تقدم في التافيف فتحريمه لنفي العقوق واباحة الضرب ابلغ في العقوق فيبطل المقصود من تحريم التافيف قال سيف الدين تردد قول القاضي عبد الجبار في نسخ الفحوى دون الاصل فجوزه تارة ورآه من باب التخصيص لانه نص على الجميع ثم خصص البعض ومنعه مرة للتناقض ونقض الغرض وقولي كانت دلالته لفظية او قطعية اريد بالقطعية العقلية الذي هو القياس فان الناس اختلفوا في تحريم الضرب مثلا في تلك الاية هل هو ثابت بالقياس على تحريم التافيف بطريق الاولى او هو بدلالة اللفظ عليه التزاما لا بالقياس وان كانت دلالة التزام صح النسخ بها او قياسا صح النسخ بها • لانه حكم صار مناقضا لحكم متقدم فصح النسخ كسائر ما يجوز به النسخ نعم يشترط في المنسوخ به ان يكون مثله في السند او اخفض رتبة (مسالة) قال الامام فخر الدين في المحصول نسخ القياس ان كان في حياته عليه الصلاة والسلام فلا يمتنع رفعه بالنص او بالاجماع وبالقياس بان ينص عليه الصلاة والسلام في الفروع بخلاف حكم القياس بعد استقرار التعبد بالقياس واما بالاجماع فلانه اذا اختلفت الامة على قولين قياسا ثم اجمعوا على احد القولين كان اجماعهم رافعا لحكم القياس المقتضي للقول الاخر واما بالقياس فبان ينص في صورة بخلاف ذلك الحكم ويجعله معللا بعلة موجودة في ذلك الفرع وتكون امارة عليتها اقوى من امارة علية الوصف للحكم الاول في الاصل الاول واما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فانه يجوز نسخه في المعنى وان كان لا يسمى نسخا في اللفظ كما اذا افتى مجتهد بالقياس ثم ظهر بالنص او بالاجماع او بالقياس المخالف للاول فان قلنا كل مجتهد

انعقاده في حال حياته عليه الصلاة والسلام (قوله فلا يمنع رفعه بالنص الخ) الحق في هاته المسالة هو ما جنح اليه ناصر الدين في منهاجه فقال ان القياس انما ينسخ بقياس اجلي منه قال المحقق الاسنوي وهذا كما اذا نص الشارع مثلا على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا فعديناه الى السفر جل مثلا لمعنى ثم نص على اباحة التفاضل في الموز وكان مشتملا على معنى اقوى من المعنى الاول يقتضي الحاق السفر جل به فانه القياس الثاني يكون ناسخا للقياس الاول ويعرف الاقوى بوجوه كثيرة نذكرها عند ذكر تراجيح الاقيسة واما ما عدى القياس الجلي من النص والاجماع والقياس المساوي والاخفى فيمتنع نسخه به اما الاول والثاني فلزوال القياس بزوال شرطه وهو ان لا يخالف النص والاجماع واما الثالث فلامتناع الترجيح من غير مرجح واما الرابع فلاستلزام تقديم المرجوح على الراجح وحكى الامدي في نسخ القياس لكن في حياته قولين المنع مطلقا عن بعضهم والجواز مطلقا عن بعضهم واختار تفصيلا فقال ان كانت العلة منصوصة فهي في معنى النص فيمكن نسخ حكمه بنص او قياس في معناه وان كانت مستنبطة فان الدليل المعارض لها وان كان مقدما الا انه ليس بنسخ وتبعه في التفصيل الشيخ ابن الحاجب واما ما قاله الامام في المحصول من جواز نسخه في زمن الرسول بسائر الادلة من النص والاجماع والقياس الاقوى واما بعد وفاته فهو وان ارتفع في المعنى فليس بنسخ فلم يتلق قوله بالقبول والمص حكم على كلامه هذا سابقا بالتناقض

والاسنوي حكم عليهما بالسهو كما سمعت ذلك سابقا (قوله واما كون القياس ناسخا فيمتنع الخ) حكى الامدي فيه ثلاثة اقوال ثالثها الفرق بين الجلي والخفي ثم قال والمختار ان العلة ان كانت منصوصة فهي في معنى النص في جواز النسخ بالقياس المشتمل عليها وان لم تكن منصوصة فان كان القياس قطعيا كقياس الامة على العبد في التقويم فانه يكون ايضا رافعا لما قبله من الادلة لكنه لا يكون نسخا وان كان ظنيا فلا يكون ناسخا وتبعه على هذا النسخ ابن الحاجب والذي اختاره حجة الاسلام الغزالي في المستصفى انه يجوز النسخ بالقياس القطعي (قوله هذا ليس نسخا الخ) تبع الشهاب المص في تعقب كلام الامام واجمل التاج السبكي في جمع الجوامع حيث قال ولا نسخ بالعقل وقـول الامام من سقط رجلاه نسخ غسلهمـا مدخول والزمه المحقق الاسنوي بالتناقض بين كلاميه فقد قال الامام في باب النسخ بعد كلام قرره ولا يلزم ان يكون العجز ناسخا للحكم الشرعي لان العجز ليس بطريق شرعي وصرح في باب التخصيص بالاولوية المنفصلة بان النسخ يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين

الكلام على الفصل الرابع فيما يتوهـم انه ناسخ

(قوله سميت وسطى لتوسطها الخ) وامـا ان قلنا الوسطى هي الـفضلى فلا يتم هذا الاحتجاج على أنا اذا قلنا بذلك فيكون الشيء وسطا او ءاخـرا امر حقيقي لا حكم شرعي فلا يكون رفعه نسخا واجاب العلامة السبكي عـن دليل المشائخ العراقيين من الحنفية فقال ان كانت الوسطى علـما على صلاة بعينها اما الصبح او العصر او غيرهما وليست فعلى في التوسط بين الشيئين فهو ايضا ساقط اذ لا يلزم من زيادة صلاة ارتفاع الامر بالمحافظة على تلك الصلاة الفاضلة واجاب الكمال ابن الهمام من الحنفية وهـو يرى هـو والجمهـور بان الزيادة لا تبطل ما كان مسمى الوسطى صادقا عليه وانما بطل كونها وسطى

مصيب كان هذا الوجـدان ناسخا لقياسه الاول وان قلنا المصيب واحد لم يكن القياس الاول متعبدا به واما كون القياس ناسخا فيمتنـع في الكتاب والسنة والاجماع لان تقدمها يبطله واما القياس فقد تقدم القول فيه (والعقل يكون ناسخا في حق من سقطت رجلاه فان الوجوب ساقط عنه قاله الامام) هذا ليس نسخا فان بقاء المحل شرط وعـدم الحكم لعدم سببه او شرطه او قيام مانعه ليس نسخا والا كان النسخ واقعا طول الزمان لطريان الاسباب وعدمها

(الفصل الرابع فيما يتوهم انه ناسخ زيادة صلاة على الصلوات او عبـادة على العبـادات ليست نسخا وفاقا . وانما جعل اهـل العراق الوتر ناسخا لما فيه من رفع قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى فان المحافظة على الوسطى تذهب لصيرورتهـا غير وسطى) زيادة الحج على العبادات في آخر الاسلام ليس نسخا لما تقدمـه من العبادات لعدم المنافـاة ومن شرط النسخ التنافي واما زيادة الوتر لما اعتقد الحنفية انه واجب صار الصلوات عندهم ستا وكل عدد زوج لا توسط فيه انما يمكن التوسط في عدد فرد فالخمسة اثنان واثنان وواحد بينهما واما الستة ثلاثة وثلاثة لا يبقى شيء يتوسط بينهما فارتفـع الطلب المتعلق بالوسطى لزوال الـوصف والطلب لذلك حكم شرعي فقد ارتفع حكم شرعي فيكون نسخا وهذا البحث مبني على انها سميت وسطى لتوسطها بين عددين وقيل لتوسطها بين الليل والنهـار وهـي الصبـح وقيـل لتوسطها بين الاعداد الثنائية والرباعية فتتوسط الثلاثية فتكون المغرب وعلى القول الاول تكون العصر لان قبلها الصبح والظهر وبعدها المغرب والعشاء

« والزيادة على العبادة الواحدة ليست نسخا عند مالك وعند اكثر اصحابه والشافعي خلافا للحنفية . وقيل ان نفت الزيادة ما دل عليه المفهوم الذي هو دليل الخطاب او الشرط كانت نسخا والا فلا وقيل ان لم يجز الاصل بعدها فهي نسخ والا فلا فعلى مذهبنا زيادة التغريب على الجلد ليست نسخا وكذلك تقييد الرقبة بالايمان واباحة قطع السارق في الثانية (1) والتخيير بين الواجب وغيره لان المنع من اقامة الغير مقامه عقلي لا شرعي وكذلك لو وجب الصوم الى الشفق) حجتنا ان الله تعالى اذا اوجب الصلاة ركعتين ركعتين ثم جعلها اربعا فان هذه الزيادة لم تبطل وجوب الركعتين الاولين ولا تنافيهما وما لا ينافي لا يكون نسخا (فان قلت) التشهد كان يجب عقيب ركعتين والسلام باخر ذلك فبطل ذلك وصار في موضع آخر وهو بعد الاربع فقد بطل حكم شرعي فيكون نسخا (قلت) لا نسلم ان الله تعالى اوجب السلام عقيب الركعتين لكونهما ركعتين بل اوجبه آخر الصلاة كيف كانت ثنائية او ثلاثية او رباعية ولا مدخل للعدد في ايجاب السلام بل كونه آخر الصلاة فقط وكون السلام آخر الصلاة لم يبطل بل هو على حاله فما هو بنسخ وهذا السؤال هو مدرك الحنفية واحتجوا ايضا بان الركعتين كانتا مجزئتين والان هما غير مجزئتين والاجزاء حكم شرعي فيكون نسخا وبان اباحة الافعال بعد الركعتين كانت حاصلة ومع الزيادة بطلت هذه الاباحة والاباحة حكم شرعي ارتفع فيكون نسخا والجواب عن الاول ان معنى قولنا هما مجزئتان انه لم يبق شيء آخر يجب على المكلف وقولنا لم يجب عليه شيء اشارة الى عدم التكليف وعدم التكاليف حكم عقلي لا شرعي والحكم العقلي رفعه ليس نسخا بدليل ان العبادة اذا وجبت ابتداء فان وجوبها رافع للحكم العقلي وليس ذلك نسخا اجماعا وعن الثاني ان اباحة الافعال بعد الركعتين تابع لكونه ما وجب عليه شيء آخر وقولنا ما وجب عليه اشارة الى نفى الحكم الشرعي وبراءة الذمة التي هي حكم عقلي والتابع للعقلي عقلي فلا يكون رفعه نسخا . ومثال نفي الزيادة بالشرط ان يقول صاحب الشرع ان كانت الغنم سائمة ففيها الزكاة ثم يقول في الغنم مطلقا الزكاة فان هذا العموم ينفيه مفهوم الشرط المتقدم ومثال المفهوم ان يقول في الغنم السائمة الزكاة ثم يقول في الغنم الزكاة فان هذا العموم رافع للمفهوم المتقدم فيكون نسخا فانه رفع ما هو ثابت بدليل شرعي وهو الشرط والمفهوم وهذا التفريق مبني على ان النفي الاصلي قد تقرر بمفهوم الشرط ومفهوم الصفة وإن تقرير النفي الاصلي حكم شرعي وليس كذلك لان الله تعالى لو قال لا اشرع لكم في هذه السنة حكما ولا اكلفكم بشيء لم يكن لله تعالى في هذه السنة شريعة عملا بتنصيصه تعالى على ذلك مع انه تعالى قد قرر النفي الاصلي وكذلك لما قرر رفع التكليف عن المجنون والنائم وغيرهما لم يكن ذلك حكما شرعيا بل اخبار عن عدم الحكم والجنوح الى مفهوم الصفة هو قول القاضي عبد الجبار وهو مع تدقيقه قد فاته هذا الموضع ومثال ما لا يجزىء بعد الزيادة ان الصلاة فرضت مثنى مثنى كما جاء في الحديث فلما زيد في صلاة الحضر ركعتان بقيت الركعتان الاوليان لا يجزئان بدون هذه الزيادة ومثال ما لا يجزىء منفردا بعد الزيادة زيادة التغريب بعد الجلد فان الامام لو اقتصر على الجلد واستفتى بعد ذلك فقيل له لا بد من التغريب فانه لا يحتاج الى اعادة الجلد مرة اخرى بخلاف المصلي يحتاج الى اعادة الجميع ووجه الفرق على هذا المذهب ان الاصل اذا لم يجز بعد الزيادة اشتد التغيير فكان نسخا بخلاف القسم الاخر التغيير فيه قليل واما على اصلنا فهذه الصور كلها ليست نسخا . اما التغريب فلانه رافع لعدم وجوبه وعدم الوجوب حكم عقلي ورفع الحكم العقلي ليس نسخا وتقييد الرقبة بالايمان رافع لعدم لزوم تحصيل الايمان فيها وذلك حكم عقلي . واباحة قطع السارق في الثانية ليست نسخا لانه رافع لعدم الاباحة وهو حكم عقلي فلا يكون نسخا (فان قلت) الادمي اجزاؤه محرمة مطلقا وهذا التحريم حكم شرعي فيكون نسخا لما رفع (قلت) لنا ههنا مقامان احدهما ان ندعى ان الاصل في الادمي وغيره عدم الحكم لا تحريم ولا اباحة لان الاصل في اجزاء العالم كلها عدم الحكم حتى وردت الشرائع كما تقرر انه لا حكم للاشياء قبل الشرائع فعلى هذا الاباحة رافعة لعدم الحكم لا للتحريم فلا يكون نسخا او نسلم التحريم ونقول حكم التحريم بمقتضى آدميته وشرفه من غير نظر الى الجنايات وهذا التحريم باق ولا تنافي بين التحريم له من حيث هو هو واباحته من جهة الجنايات كما ان اباحة الميتة من جهة الاضطرار لا يكون نسخا للتحريم الثابت لها من حيث هي هي وانما يحصل التنافي ان لو ابحناه من حيث هو هو او ابحنا الميتة من حيث هي ميتة واذا لم يحصل التناقض لا يكون نسخا فلا يكون اباحة يده مع الجناية نسخا بل رفعا لعدم الحكم فان احكام الجناية لم تكن مترتبة ثم صارت مترتبة وكذلك التخيير بين الواجب وغيره ليس نسخا لانه ان قيل لك لم لا تتخير بين صلاة الظهر وصدقة درهم نقول لان البدل لم يشرع فيشير الى عدم المشروعية وعدم المشروعية حكم عقلي فمتى خير بين واجب وغيره فقد رفع عدم مشروعية ذلك البدل فقط ووجوب الصوم الى الشفق يرفع عدم الوجوب من المغرب الى الشفق فهو حكم عقلي وبهذه التقريرات يتضح لك ما هو نسخ مما ليس بنسخ فتاملها (ونقصان

وليس حكما شرعيا بل امر حقيقي فلا يكون رفعه نسخا (قوله ان نافت الزيادة الخ) معناه انه ينظر في هاته الزيادة فان نافاه مفهوم الاول كان نسخا كما لو قال في الغنم المعلوفة الزكاة بعد ان قال في الغنم السائمة الزكاة وان لم يكن ينافيه فلا يكون نسخا كزيادة التغريب على الجلد وعشرين سوطا على

---

(1) اي قطع رجله اليسرى في المرة الثانية مع ان الوارد في الكتاب انما هو قطع اليد اه ناشره

حد القذف ووصف الرقبة بالايمان بعد اطلاقها (قوله ونقصان العبادة الـخ) لا خلاف بين العلماء في ان نقص جزء كركعتين من الظهـر او نقص شرط كاستقبال القبلة هو نسخ لحكم الجزء او الشرط اما ما منه ذلك الجزء اوله ذلك الشرط ففيه الخلاف وهل الخلاف في الجزء والشرط مطلقا وهو ما يقتضيه كلام بعض اهل الاصول او في الشرط المتصل كالاستقبال لا المنفصل كالطهـارة وهو ما يقتضيه كلام الصفي الهندي في النهاية والخلاف في المسالة ذكروا فيه اقوالا ثلاثة الاول انه ليس بنسخ للمشروع مطلقا وهو المختار لغير واحد الثاني ان كان الناقص جزءا فهو نسخ للشمروع وان كان شرطا فلا يكون وهو لعبد الجبار الثالث انه نسخ للمشروع مطلقا لنا لو كان نقص ركعتين من الظهر او بعض شرطها الذي هو الطهارة نسخا لوجوب الركـعات الباقيـة لافتقـرت الركعات الباقية بعد النقص في وجوبها الى دليل آخر للوجوب والثاني باطل للاجماع على ان الباقي لا يفتقر الى دليل ثان بيان الملازمـة ان الوجـوب الشرعي الذي كان ثابتا قبل نقصان الجزء او الشرط قد ارتفع بالنقصان لان الفرض انه نسخ للوجوب فوجوب المشروع بعد النقصان لابد له من دليل وقد تبين من سابق الكلام ان المراد نقص ما يتوقف صحة المشروع عليه داخـلا كان فيه او خارجا عنه اما نقص مالا يتوقف صحة المشروع عليه كسنة مـن سننهـا ومثله ستر الراس والوقوف على يمين الامـام فليس نسخا للعـبادة بالاتفاق وهو هذا الاتفاق ان العبادة مركبة من الاجزاء الداخلة المقومة لماهيتها والسنن وما جرى مجراها انما هي اوصاف خارجة عن حقيقتها موجبة مراعاتها لها صفة كمال خارجي وذكر السنن في صفة الصلاة واضافتها اليها لا يدل على انها مركبة منها ومن الفرائض لان مرادهم الصفة الكاملة الخارجية لابـيان الحقيقة من حيث هي ولا شك ان نسخ العبادة بنسخ سننها بعيد جدا ومن ثـم كان الاتفاق على ان نسخها لا يكون نسخا للعبادة وكلام العلامة ابن السبكي الذي يخالف ما تقدم قد حكم عليه اهل التحقيق انه خلاف التحقيق

الكلام على الفصل الخامس فيما يعرف به النسخ

(قوله قول الصحابي في الخبرين الخ) ذكروا احتمالين فيما اذا تعارض

العبادة نسخ لما سقط دون الباقي ان لم يتوقف وان توقف قال القاضي عبد الجبار هو نسخ في الجزء دون الشرط واختار فخر الدين والكرخي عـدم النسخ) مثال نسخ مـا لا تتوقف عليه العبادة نسخ الزكاة بالنسبة الى الصلاة فانه لا يكـون نسخا مثال الجزء ركعة من الصلاة مثال الشرط الطهارة مع الصلاة لنـا ان ايجاب ذلك كله يجري مجرى اثبات الحكم للعموم وكما ان اخراج بعض صور العموم لا يقدح فكذلك ههنا احتجوا بان نسخ هذه الركعة مثلا يقتضي نفي عدم اجزاء الركعة الباقية فانها كانت لا تجزيء صارت تجزيء ويقتضي رفع وجوب تاخير التشهد الى بعد الركعة المنسوخة فانه ما بقي ذلك بعد النسخ بل يتعجل التشهد عقب الباقي بعد النسخ وكانت الركعة الباقية تجزي اذا فعل معها المنسوخة والان وجب علينا اخلاء الصلاة منها والاجـزاء حكم شرعي والجواب ان عدم الاجزاء يرجـع الى ايجاب الركعة الثانية ونحن قد سلمنا انه انتسخ انما نتكلم في الركعة الباقية واما تاخير التشهد فالتشهد لم يشرع عقيب ركعتين ولا ركعة بل آخر الصلاة وما زال يجب آخر الصلاة فما حصل نسخ وكذلك اجزاء الصلاة مع المنسوخة كان تابعا لوجوبهـا ونحن نسلم ان وجوبها نسخ انمـا النزاع فيما بقي

(الفصل الخامس فيما يعرف به النسخ) يعرف النسخ بالنص على الرفع او على ثبوت النقيض او الضد ويعلم التاريخ بالنص على التاخير او السنة او الغزوة او الهجرة ويعلم نسبة ذلك الى زمان الحكم او برواية من مات قبل رواية الحكم الاخير قال القاضي عبد الجبار قول الصحابي في

متواتران وعين الصحابي احدهما فقال هذا ناسخ الاول عدم قبول كونه الناسخ لرجوعه الى نسخ المتواتر بالاحاد وهو قول الصحابي والثاني قبوله لرجوعه الى نسخ المتواتر به والاحاد دليله لا يقال لولا الدليل ما وجد الى النسخ بالمتواتر سبيل لانا نقول من نظر في الجزئيات اذعن لمن قال رب شيء لايقبل ابتداء ويقبل تبعا الا ترى الى الشاهدين لا يقبلان في الرجم ويقبلان في الاحصان الذي مثاله اليه والنساء لا عمل على شهادتهن في النسب ويعمل بها في الولادة المترتب عليها ذلك

الباب الخامس عشر في الاجماع (١)

وفيه خمسة فصول

الكلام على الفصل الاول في حقيقته

(قوله ونعني بالاتفاق الاشتراك الخ) في الايات او في القدر المشترك بين الثلاثة او اثنين منها او بين القول مثلا والسكوت على ما يذكر في الاجماع السكوتي وقال الاسنوي او ما في معنى ذلك من التقرير والسكوت عند من يقول ان ذلك كاف في الاجماع (قوله على امر من الامور الخ) هو شامل للشرعيات كحل البيع واللغويات ككون الفاء للتعقيب وللعقليات كحدوث العالم وللدنيويات كالاراء والحروب وتدبير امر الرعية فالاولان لا نزاع فيهما واما الثالث فنازع فيه امام الحرمين في البرهان وفصل القاضي ابوبكر والذي جزم به الامام والامدي هو جريان الاجماع فيها واما الرابع ففيه مذهبان شهيران اصحهما عند الامام والامدي واتباعهما كالشيخ ابن الحاجب وجوب العمل فيه بالاجماع ولقصد شمول الاربعة اردف في هذا التعريف المصنف الامر بالامور الغير المختص بالقول لا بالاوامر المختصة به ثم ان هذا الحد الذي درج عليه المصنف التابع فيه لاتباع الامام فيه امور لبعض الاعلام احدها

---

(١) الاجماع يطلق باطلاقين لغوي واصطلاحي اما الاول فعلى العزم والاتفاق ومنه على الاول قوله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم اي اعزموا ومنه على الثاني ماحكاه ابو علي الفارسي في الايضاح انه يقال اجمعوا بمعنى صاروا ذاجمع كقولهم ابقل المكان واثمر اي صار ذا بقل وثمر واما الاصطلاحي فهو ما عرفه به المص اه ناشره

الخبرين المتواترين هذا قبل ذلك مقبول وان لم يقبل قوله في نسخ المعلوم كثبوت الاحصان بشهادة اثنين بخلاف الرجم وشهادة النساء في الولادة دون النسب وقول الامام فخر الدين قول اصحابي هذا منسوخ لا يقبل لجواز ان يكون اجتهادا منه وقال الكرخي ان قال ذا نسخ ذلك لم يقبل وان قال هذا منسوخ قبل لانه لم يخل للاجتهاد مجالا فيكون قاطعا به وضعفه الامام) متى ثبت نقيض الشيء او ضده انتفى فكان ذلك دليل الرفع واما النص على السنة بان يقول كان هذا التحريم سنة خمس ويعلم ان الاباحة سنة سبع فتكون الاباحة ناسخة لتاخيرها وان قال في غزوة كذا كان ذلك كتعيين السنة فان الغزوات معلومة السنين وينظر نسبة ذلك لزمان الحكم فينسخ المتاخر المتقدم وكذلك اذا قال قبل الهجرة او بعدها فهو كتعيين السنة ايضا ونظير قوله هذا منسوخ فقبل لانه لم يخل للاجتهاد مجالا قولهم في خبر المرسل قال بعضهم هو اقوى من المسند لانه اذا بين المسند ورجاله فقد جعل لك مجالا في النظر في عدالتهم اما اذا سكت عنه فقد التزمه في ذمته فهو اقوى في العدالة ممن لم يلتزم والله اعلم

(الباب الخامس عشر في الاجماع وفيه خمسة فصول) (الفصل الاول في حقيقته وهو اتفاق اهل الحل والعقد من هذه الامة في امر من الامور ونعني بالاتفاق الاشتراك . امافي القول او الفعل او الاعتقاد وباهل الحل والعقد المجتهدين في الاحكام الشرعية . وبامر من الامور الشرعيات والعقليات والعرفيات) قال امام الحرمين في البرهان لا اثر للاجماع في العقليات فان المعتبر فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها

ما اورده الآمدي وابن الحاجب وهو عدم تقييده بكون اهل الحل والعقد من عصر واحد ولا بد منه الثاني ان هذا الحد منطبق على اتفاق الامة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم بدونه وقد تقدم في النسخ ان الاجماع لا ينعقد في مدة النبي صلى الله عليه وسلم لانه ان لم يوافقهم لم ينعقد لكونه بعض الامة وان وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بافادة الحكم ولهذا قال السبكي ينبغي ان يزاد في غير زمن النبي صلى الله عليه وسلم لان الاجماع لا ينعقد في زمانه كما ذكر الاكثرون منهم القاضي والامام وابن الحاجب لان قولهم دونه لا يصح وان كان معهم فالحجة في قوله ولم ار احدا زاد هذا القيد ولا بد منه ولهذا زاد في جمع الجوامع في التعريف بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم ولكن التحقيق انه ينعقد كما حقق ذلك في شرح تحرير الكمال وقال الاسنوي بعد ذكره لما سبق نعم الصواب انعقاد الاجماع في الصورة التي ذكرناها لانه عليه الصلاة والسلام قد شهد لامته بالعصمة بل لو شهد بذلك لواحد من امته لكان قوله وحده حجة قطعا ولم يتعرض الامدي وابن الحاجب لهاته المسالة الثالث المحدود انما هو الاجماع الاصطلاحي المتناول لقول المجتهد الواحد اذا لم يكن في العصر غيره فان الامام واتباعه صرحوا بكونه حجة والتعبير بالاتفاق ينفيه فان الاتفاق انما يكون من اثنين فصاعدا نعم حكى الامدي وابن الحاجب في الاحتجاج به قولين من غير ترجيح

الكلام على الفصل الثاني في حكمه

(قوله خلافا للنظام الخ) تبع المصنف الامام واتباعه في ان النظام يقول بتصور الاجماع ولكن لا حجة فيه وهو الذي نقله عنه القاضي وابو اسحاق الشيراني وابن السمعاني ونقل ابن الحاجب وغيره عنه استحالة الاجماع عادة والتحقيق ان هذا مذهب بعض اصحابه ووجه مخالفة النظام في الحجيه

شقاق ولم يعضدها وفاق وانما يعتبر الاجماع في السمعيات واذا اجمعوا على فعل نحو اكلهم الطعام دل اجماعهم على اباحته كما يدل اكله عليه السلام على الاباحة ما لم تقم قرينة دالة على الندب او الوجوب فهذا تفصيل حسن قال القاضي عبد الوهاب في الملخص اختلف في انعقاد الاجماع في العقليات فقيل لا يعلم بالاجماع عقلي لان العلوم العقلية يجب تقديمها على السمعيات التي هي اصل الاجماع وقال القاضي ابو بكر العقليات قسمان . ما يخل الجهل به بصحة الاجماع والعلم به كالتوحيد والنبوة ونحوهما فلا يثبت بالاجماع والا جاز ثبوته بالاجماع كجواز روية الله تعالى وجواز العفو عن الكبائر والتعبد بخبر الواحد والقياس ونحو ذلك وقال ابو الحسين في المعتمد يجوز اتفاقهم على القول والفعل والرضا ويخبروا عن الرضا في انفسهم فيدل على حسن ما رضوا به وقد يجمعون على ترك القول وترك الفعل فيدل على انه غير واجب ويجوز ان يكون ما تركوه مندوبا اليه لان تركه غير محظورا فهذه التفاصيل اولى من التعميم الاول وهو قول الامام فخر الدين في المحصول وقال امام الحرمين في البرهان اختلف الاصوليون في الاجماع في الامم السالفة هل كان حجة فقيل لا وهو من خصائص هذه الامة وقيل اجماع كل امة حجة ولم يزل ذلك في الملل وقال القاضي لست ادري كيف كان الحال قال الامام والذي اراه ان اهل الاجماع ان قطعوا بقولهم في كل امة فهو حجة لاستناده الى حجة قاطعة لان العادة لا تختلف في الامم وان كان المستند مظنونا فالوجه الوقف قال الشيخ ابو اسحق في اللمع الاكثرون على ان اجماع غير هذه الامة ليس بحجة واختار الشيخ ابو اسحق الاسفرائني انه حجة ((١)فائدة) تقول العرب جمع الرجل قومه واجمع امره قاله ابو علي في الايضاح وتقول اجمع الرجل اذا صار ذا جمع مثل البن اذا صار ذا لبن واثمر اذا صار ذا ثمر فقولنا اجمع المسلمون على وجوب الصلاة يصح بمعنى صاروا ذوي جمع وبمعنى اجمعوا رايهم (الفصل الثاني في حكمه وهو عند الكافة حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج

(١) كتبت التعليق الذي على الباب ١٥ صحيفه (١٢٠) وطبع قبل ان اطلع هاته الفائدة ولو طالعتها قبل لاغنتني عنه اه ناشره

انه لم يفسره بما فسرنا به الاجماع من اتفاق المجتهدين بل قال كما نقل ذلك عن الامدي الاجماع هو كل قول يحتج به واما الشيعة فيقولون بحجيته لا لكونه اجماعا بل لاشتماله على قول الامام المعصوم وقوله بانفراده عندهم حجة واما الخوارج فقال الشهاب المصنف في الملخص انهم يقولون اجماع الصحابة حجة قبل حدوث الفرقة واما بعدها فقالوا الحجة في اجماع طائفتهم لاغير لان العبرة بقول المومنين (قوله لقوله تعلى ومن يشاقق الرسول الـخ) وجه الدلالة ان الله جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المومنين في الوعيد الاعظم حيث قال نوله ما تولى ونصله جهنم فيلزم ان يكون اتباع غير سبيل المومنين محرما لانه لو لم يكن حراما لما صح الجمع بينه وبين المحرم الذي هو المشاقة في الوعيد فانه لا يجمع بين حلال وحرام في الوعيد بان تقول ان زنيت وان شربت الماء عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم اذ لا واسطة بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجة لان سبيل الشخص هو ما يختاره من القول والفعل او الاعتقاد واعترض باعتراضات الاول ان الله رتب الوعيد على المجموع المركب من المشاقة واتباع غير سبيل المومنين فيكون المجموع هو المحرم ولا يلزم من تحريم المجموع تحريم كل واحد من اجزائه كتحريم الاختين واجاب صاحب المنهاج حسبما اوضحه المحقق الاسنوي بانا لا نسلم بانه رتب الوعيد على الكل بل على كل واحد اذ لو لم يكن مرتبا على كل واحد لكان ذكر اتباع غير سبيل المؤمنين لغوا لا فائدة له لان المشاقة مستقلة في ترتب الوعيد وكلام الله تعالى يصان عن اللغو وهذا الجواب مما انفرد به العلامة ناصر الدين ثاني الاعتراضات سلمنا ان الوعيد مرتب على كل واحد منهما لاكن لا نسلم تحريم اتباع غير سبيلهم مطلقا بل بشرط تبين الهدى فان تبين الهدى شرط في المعطوف عليه والشرط فيه شرط في المعطوف والهدى عام فيكون حرمة اتباع غير سبيل المومنين متوقفة على تبين جميع انواع الهدى ومن جملة انواع الهدى دليل الحكم الذي اجمعوا عليه واذا تبين ذلك استغنى به عن الاجماع فلا يبقى للمتمسك بالاجماع فائدة واجيب عن هذا بوجهين احدهما لا نسلم ان كل

لقوله تعلى : ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وثبوت الوعيد على المخالفة يدل على وجوب المتابعة . وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطا يدل على ذلك) وكذا ايضاقوله تعلى

ما كان شرطا في المعطوف عليه يكون شرطا في المعطوف بل العطف انما يقتضي التشريك في مقتضى العامل اعرابا ومدلولا كما تقرر سلمنا ان الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لكن لا يضرنا ذلك فانه لا نزاع في ان الهدى المشروط في تحريم المشاقة انما هو دليل التوحيد والنبوة لاادلةالاحكام الفرعية فيكون هذا الهدى شرطا في اتباع غير سبيل المومنين ونحن نسلمه واذا اردت استيفاء بقية الاعتراضات فطالعها في شرح الاسنوي على المنهاج (قوله وكذلك جعلنا كم الخ) قرر هذا الدليل الاسنوي في شرح المنهاج فقال ان الله تعلى عدل هاذه الامة لانه تعلى جعلهم وسطا وقد قال الجوهري والوسط من كل شيء اعدله قال الله تعلى وكذلك جعلنا كم امة وسطا اي عدولا هذا لفظه ولانه تعلى علل ذلك بكونهم شهداء والشاهد لا بد ان يكون عدلا وهذا التعديل الحاصل للامة وان لزم عليه تعديل كل فرد منها بالضرورة لكون نفيه عن واحد مستلزما لنفيه عن المجموع لاكنه ليس مراد تعديله فيما ينفرد به كل واحد منهم لانا نعلم بالضرورة خلافه فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحينئذ فتجب عصمتهم عن الخطا قولا وفعلا صغيرة وكبيرة لان الله تعلى يعلم السر والعلانية فلا يعد لهم مع ارتكابهم بعض المعاصي بخلاف تعديلنا فانه قد لا يكون كذلك لعدم اطلاعنا على الباطن اه منه بلفظه وقد اورد بعد هذا اعتراضين من الخصم وردهما فطالعه ان شئت توسعا في الفن (قوله احتجوا بان اتفاق الجمع العظيم الخ) هاته حجة من يقول بعدم امكان الاجماع لا من يقول بعدم حجيته كما يقتضيه صنيع المصنف وهم شرذمة من اصحاب النظام لا هو على التحقيق والجواب عن هذا الاحتجاج ان دواعي الناس مختلفة ثمة اي في الماكول لاختلافهم في الشهوة والمزاج والطبع فلذلك يمتنع اجتماعهم عليه بخلاف الحكم فانه مانع للدليل فلا يمتنع اجمعهم عليه لوجود دليل قاطع وظاهر وتحرير القول مما يعتمد عليه في هذا المبحث من الكتب المعتمدة في الاصول من شروح المنهاج والمحصول ان يقال الخلاف في حجية الاجماع متوقف على بيان امكانه وامكان الاطلاع عليه فلذا قدموا الكلام فيهما على ذكر الخلاف في حجيته فقال بعضهم باستحالة الاجماع لان اجتماع الجم الغفير

وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا قال ايمة اللغة والمفسرون الوسط الخيار سمي الخيار وسطا لتوسطه بين طرفي الافراط والتفريط وانما يحسن هذا المدح اذا كانوا على الصواب وقوله تعلى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وجه التمسك بهانذكرهم في سياق المدح يدل على انهم على الصواب والصواب يجب اتباعه فيجب اتباعهم ولانه تعلى وصفهم بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللام للعموم فيامرون بكل معروف فلا يفوتهم حق لانه من جملة المعروف ولقوله تعلى وينهون عن المنكر والمنكر باللام يفيد انهم ينهون عن كل منكر . فلا يقع الخطا بينهم ويوافقونعليه لانه منكر والعمدة الكبرى ان كل نص من هذه النصوص مضموم للاستقراء التام من نصوص القرآن والسنة واحوال الصحابة وذلك يفيد القطع عند المطلع عليه وان هذه الامة معصومة من الخطا وان الحق لا يفوتها فيما بينته شرعا فالحق واجب الاتباع فقولهمواجب الاتباع احتجوا بان اتفاق الجمع العظيم على الكلمة الواحدة في الزمان الواحد محال في مجاري العادة كما ان اتفاقهم على الميل الى الطعام الواحد فيالزمان الواحدمحالولانالله تعلى نهاهم عن المنكر بقوله تعلى ياايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وغير ذلك منالنصوصولولا انهم قابلون للمعاصي لما صح نهيهم عن هذه المناكر والجواب عن

والخلق الكثير على حكم واحد مع اختلاف قرائحهم يمتنع عادة كما يمتنع اجتماعهم في وقت واحد على ما كول واحد والجواب ما صدرنا به وبعضهم ذهب الى عدم الاستحالة ولاكنه يتعذر الوقوف عليه لان الوقوف عليه انما يكون بعد معرفة اعيانهم ومعرفة ما غلب على ظنهم ومعرفة اجتماعهم عليه في وقت واحد والوقوف على ذلك متعذر ولتعذر ذلك نقل بعضهم عن الامام احمد رضي الله عنه من ادعي الاجماع فهو كاذب والصحيح فيما تحمل عليه عبارة هذا الامام هو استبعاد انفراد اطلاع ناقله عليه اذ لو لم يكن كاذبا لنقله غيره ايضا ويشهد لهذا الحمل لفظه في رواية ابنه عبد الله وهو من ادعى الاجماع فقد كذب لعل الناس قد اختلفوا ولكن يقول لا نعلم الناس اختلفوا اذا لم يبلغه فهذا يحقق انه لا ينكر تحقيق الاجماع في نفس الامر اذا هو اجل من ان يحوم حول هذا وبهذا الحمل صرح الكمال ابن الهمام وابن امير وذهب ابن تيميه والاصفهاني الى انه اراد غير اجماع الصحابة اما اجماع الصحابة فحجة معلوم تصوره واجاب شراح المحصول عن دعوى التعذر بالمنع اذ لا يتعذر في زمان الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا قليلين ومحصورين في الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفا في موضعه وكيف تصح هاته الاستحالة والتعذر وهاته مسائل الاجماع تعد العشرين الف مسألة بل اكثر كما صرح بذلك ابو اسحاق الاسفرائيني وبهذا يرد قول الملحدة ان هذا الدين كثير الاختلاف (قوله احداث القول الثالث غير جائز الخ) حاصل المسالة اذا تكلم لمجتهدون جميعهم في مسالة واختلفوا فيها على قولين فهل لمن ياتي بعدهم من المجتهدين احداث قول ثالث في تلك المسالة فيه ثلاثةمذاهب كما فصل في الكتب المبسوطة فمن ذلك الغزالي في المستصفى واما مجرد نقل القولين عن عصر من الاعصار فانه لا يكون مانعا من احداث الثالث لانا لا نعلم هل تكلم الجميع فيها ام لا الاول من المذاهب منعه مطلقا ونقله الامام الامدي عنهم وجزم به في المعالم والثاني الجواز مطلقا ونسبه لاهل الظاهر وبعض الحنفية على ما ذكره ابن برهان وابن السمعاني والثالث التفصيل وهو ان القول الثالث ان لم يرفع شيئا مما اجمع عليه القائلان الاولان جاز

الاول ان اتفاقهم في زمن الصحابة ممكن ولا يكاد يوجد اجماع اليوم الا وهو واقع في عصر الصحابة رضي الله عنهم واجماعهم حينئذ ممكن لعدم انتشار الاسلام في اقطار الارض ولان مقصودنا انه حجه اذا وقع ولم يتعرض للوقوع فان لم يقع فلا كلام وان وقع كان حجة هذا هو المقصود . وعن الثاني ان الصيغ العامة موضوعة في لسان العرب لكل واحد واحد لا للمجموع فيكون كل واحد منهم غير معصوم ولا نزاع في ذلك انما النزاع في مجموعهم لا في آحادهم وقد تقدم بسط هذا في باب العموم (١) واما امام الحرمين في البرهان فسلك طريقا آخر وهو ان اجماعهم على دليل قاطع اوجب لهم الاجتماع فيكون قولهم حجة قطعا لذلك القاطع لا لقولهم والجمهور يقول بل النصوص شهدت لهم بالعصمة فلا يقولون الا حقا استندوا لعلم او ظن كما ان الرسول عليه السلام معصوم لا ينطق عن الهوى رمايقوله في التبليغ يجب اعتقاد انه حق كان مستنده ظنا او علما فالقطع نشا عن العصمة لا عن المستند (وعلى منع القول الثالث) قال الامام فخرالدين في المحصول احداث القول الثالث غير جائز عند الاكثرين والحق انه ان لزم منه الخروج عما اجمعوا عليه امتنع والاجاز فتحصل في المسالة ثلاثة اقوال الجواز مطلقا والمنع مطلقا والتفصيل احتج المانعون بان الامة اجمعت قبل الثالث على الاخذ بهذا القول او بهذا القول فالاخذ بالثالث خارق للاجماع ولان الحق لا يفوت

(١) من كون صيغة العموم من باب الكلية لا الكل اه ناشره

احداثه لانه لا محذور فيه وان رفعه فلا يجوز لامتناع مخالفة الاجماع وهـذا القول هو الحق عند الامام واتباعه واختاره الامدي وابن الحاجب مثال الثالث الذي لم يرفع اختلافهم في جواز اكل المذبوح بلا تسمية فقال بعضهم يحل مطلقا سواء كان الترك عمدا او سهوا وقال بعضهم لا يحل مطلقا فالتفصيل بين العمد والسهو ليس دافعا لشيء اجمع عليه القائلان الاولان بل هو موافق لكل قسم لقائل ومثال الثالث الذي يرفع على ما ذكر الامام واتباعه بالجد مع الاخوة فان الايمة اختلفوا فيه فقال بعضهم المال كله للجد وقال بعضهم المال بينهما فقد اتفق القولان على ان للجد شيئا من المال فالقول بحرمانه واعطاء كله للاخوة قول ثالث رافع لما اجمع عليه الاولان فلا يجوز وهذا مثال نظر فيه بما نقل عن ابن حزم انه حكى قولا ان المال كله للاخ (قوله وظهر بهاته الاجوبه حجة الجواز الخ) واحتج المجوزون مطلقا ايضا فقالوا لو لم يجز احداث قول ثالث مطلقا لانكر اذا وقع ولم ينكر قال الصحابة للام ثلث ما بقي في مسالة زوج وابوين وزوجة وابوين وابن عباس ثلث الكل فيهما كما رواه الدارمي عنه وعن علي ايضا ما حدث ابن سيرين وجابر ابن زيدان للام في مسالة الزوج مع الابوين كابن عباس والزوجة مع الابوين كالصحابة وعكس القاضي شريح فقال لها في مسالة الزوج كالصحابة وفي مسالة الزوجة كابن عباس ولم ينكر احداث كل من هذين القولين ولو انكر لنقل ولم ينقل اجاب المفصل بان هذا التفصيل من كل من قسم الجائز احداثه لانه لم يرفع مجمعا عليه بل قال في كل صورة بقول من القولين واجاب المانعون مطلقا بمنع انتفاء الانكار ولزوم النقل لو انكر والشهرة لو نقل بل لا يجوز ان ينكر ولم ينقل على انه لو نقل لا يلزم ان ينتهر اذ لا تتوفر الدواعي على حكاية انكاره ونقله البتة (قوله وعدم الفصل فيما جمعوه الخ) هذه المسالة قريبة في المعنى من التي قبلها فان التفصيل بينهما بعد اطلاق الفريقين احداث لقول ثالث فيهما ولاجل ذلك لم يفردها الامدي ولا ابن الحاجب بل جعلاها مسالة واحدة وحكما عليها بالحكم السابق ولاكن الفرق بينهما ان هاته المسالة مفروضة فيما اذا كان محل الحكم متعددا واما

الامة فلا يكون الثالث حقا والا لما فاتهم فيكون باطلا قطعا وهو المطلوب ويردعلى الاول ان الاجماع الاول مشروط بان لا يجمعوا على احدهما وقد اجمعوا ففات الشرط (فان قلت) يلزمك ذلك في القول الواحد اذا اجمعوا عليه فجاز ان يقال امتنع مخالفته بشرط ان لا يذهب احد الى خلافه (قلت) لوكان الاول مشروطا لما كان هذا مشروطا بسبب ان القول الواحد تعينت فيه المصلحة فلا معنى للشرطية بخلاف القولين لم تتعين المصلحة في احدهما عينا ولم يقل بكل واحد منهما الا بعض الامة وبعض الامة غير معصوم وعن الثاني لا نسلم تعين الحق في قول الامة الا اذا اتفقت كلها على قول اما مع الاختلاف فممنوع فظهر بهذه الاجوبة حجة الجواز مثال التفصيل اختلفت الامة على قولين هل الجد يقاسم الاخوة او يكون المال كله له فالقول الثالث بان الاخوة يحوزون المال كله خلاف الاجماع فالقول الثالث مبطل لما اجمعوا عليه فيكون باطلا لان الحق لا يفوتهم هذا قول الامام فخرالدين وتمثيله وقال ابن حزم في المحلي(١) ان بعضهم قال المال كله للاخوة تغليبا للبنوة على الابوة فلا يصح على هذا ما قاله الامام من الاجماع (وعدم الفصل فيما جمعوه فان جميع ما خالفهم يكون خطا لتعيين الحق في جهتهم قال الامام فخرالدين ان قالوا لا نفصل بين المسالتين لم يجز الفصل وكذلك ان علم ان طريقة الحكم واحدة في المسالتين

(١) هو كتاب في فروع الشافعية في ثلاث مجلدات لابي محمد بن حزم علي الظاهري المتوفي سنة ٤٥٦ كذا في الكشف وذكر ان اسم الكتاب المحلي في الخلاف العالي

فان لم يكن كذلك فالحق جواز الفرق والا كان من وافق الشافعي في مسالة لدليل لزمه ان يوافقه في الكل انما لم يجز الفصل لانهم صرحوا بعدمه فيكون عدمه هو الحق والفصل باطل فيمتنع ومثاله ذو والارحام اتفق على عدم الفصل بينهم فمن ورث العمة ورث الخالة بموجب القرابة والرحم ومن لم يورث العمة لم يورث الخالة لضعف القرابة عن التوريث فلا يجوز لاحد ان يورث العمة دون الخالة ولا الخالة دون العمة فالطريقة واحدة في المسالتين . وان كان المدرك مختلفا بان يقول احد الفريقين لا اورث الخالة لانها تدلي بالام ويقول الاخر لا اورث العمة لبعدها من الاب جاز الفصل بسبب ان اختلاف المدارك يسوغ ذلك لانه اذا قال قائل اورث العمة لشائبة الادلاء بالاب ولا اورث الخالة لادلائها بالام وجهة الامومة ضعيفة فهذا قد قال بالتوريث في العمة وقد قاله بعض الامة فلم يخرق الاجماع وقال بعدم التوريث في الخالة وهو قول بعض الامة فلم يخالف الاجماع وكذلك قال باعتبار ما اعتبره من العلة بعض الامة وبالغاء ما الغاه بعض الامة فلم يخالف الاجماع اما لو كانت الطريقة واحدة كما في التمثيل الاول

كان خارقا للاجماع باعتبار المدرك لان كل من قال باعتبار احد المدركين قال باعتباره في الجميع وانعقد الاجماع على انه اذا الغى احدى العلتين بقيت الاخرى فالقول بالغائها في البعض دون اعتبار الاخر خلاف الاجماع ومن ههنا حسن التنظير بالشافعي رضي الله عنه فان الانسان اذا وافقه في مسالة لمدرك فقد اعتقد صحة ذلك المدرك فيلزمه ان يتبعه في فروع ذلك المدرك كلها اما اذا كانت مدارك الشافعي مختلفة كما هو الواقع فلا يلزم من موافقته في مسالة موافقته في جميع المسائل لان مدرك تلك المسائل غير مدرك تلك المسالة فكذلك الامة توافق بعضها في بعض مدارك ولا توافق في البعض الاخر فلا جرم صح التفريق فيما قالوا فيه بعدم الفصل اذا اختلفت المدارك . قال القاضي عبد الوهاب في الملخص ان عينوا الحكم وقالوا لا نفصل حرم الفصل وان لم يعينوا ولكن اجمعوا عليه مجملا فلا يعلم تفصيله الا بدليل غير الاجماع فان دل الدليل على انهم ارادوا معينا تعين او ارادوا العموم تعين العموم وان لم يدل دليل حصل العموم ايضا فان ترك البيان مع الاجمال دليل على العموم ومتى كان مدرك احد الصنفين مختلفا او جاز ان يكون مختلفا جاز التفصيل بين المسالتين (فاذا اختلف العصر الاول على قولين لم يجز لمن بعدهم احداث قول ثالث عند الاكثرين وجوزه اهل الظاهر وفصل الامام فقال ان لزم منه خلاف ما اجمعوا عليه امتنع والا فلا كما قيل للجد كل المال وقيل يقاسم الاخ فالقول بجعل المال كله للاخ مناقض للاول واذا اجمعت الامة على عدم الفصل بين مسالتين لا يجوز لمن بعدهم الفصل بينهما) هذه هي التي تقدمت وقد تقدم بسطها غير اني قدمتها في اول الكلام مجملة ثم ذكرتها مفصلة والفرق بين قولهم لا يجوز الفصل بين مسالتين ان القول الثالث يكون في الفعل الواحد كما تقول في سباع الوحش قال بعضهم هي حرام وقال بعضهم ليس بحرام فالقائل ان بعض السباع حرام وبعضها ليس بحرام خارق للاجماع فيكون باطلا وعدم الفصل يكون في مسالتين مثل توريث ذوي الارحام كما تقدم تقريره (ويجوز حصول الاتفاق بعد الاختلاف في العصر الواحد خلافا للصيرفي وفي العصر الثاني لنا والشافعية والحنفية فيه قولان مبنيان على ان اجماعهم على الخلاف يقتضي انه الحق فيمتنع الاتفاق او هو مشروط بعدم الاتفاق

تلك ففيما اذا كان متحدا وحاصل التفصيل في هاته المسالة انهم ان نصوا على انه لا فرق بين المسالتين فلا يجوز الفصل وهذا لا نزاع فيه ولذا جزم به الامام في المحصول وقال في الحاصل انه لا سبيل الى الخلاف فيه وكلام صاحب المنهاج والمنتخب يقتضي اجراء الخلاف فيه والقول به غير ممكن واما اذا لم ينصوا على عدم الفرق ففيه ثلاثة مذاهب احدها الجواز مطلقا والثاني المنع مطلقا والثالث انه ان اتحد الجامع بين المسالتين فلا يجوز وذلك كتوريث العمة والخالة فان علة توريثهما او عدم توريثهما كونهما من ذوي الارحام وكل من ورث واحدة او منعها قال في الاخرى كذلك فصار ذلك بمثابة قوله لا تفصلوا بينهما فلا يجوز التفصيل حينئذ وان لم يتحد الجامع بينهما فيجوز وذلك كما اذا قال بعضهم لا زكاة في مال الصبي ولا في الحلي المباح وقال بعضهم بالوجوب فيهما فيجوز الفصل وهذا القول هو الذي رجحه في المنتخب والحاصل واختاره البيضاوي في منهاجه واستدل عليه بما حاصله انه لو لم يجز الفصل لكان كل من ساعد مجتهدا في حكم اي وافقه عليه يجب عليه ان يساعده في سائر الاحكام وهو باطل اتفاقا ووجه الملازمة ان امتناع التفصيل يقتضي موجبا ولا موجب سوى موافقة بعض المجتهدين في حكم احدى المسالتين (قوله يجوز حصول الاتفاق الخ)

هذا الخلاف مبني على ان انقراض العصر اي موت المجمعين هل هو شرط في اعتبار الاجماع فيه خلاف سيذكر فان قلنا باعتبار موتهم فلا اشكال في جواز اتفاقهم بعد الاختلاف وان قلنا ان موتهم لا يعتبر ففي جواز اتفاقهم مذاهب احدها انه ممتنع ونقله في البرهان عن القاضي ونقله الشهاب تبعاً للامام عن الصيرفي الثاني يجوز واختاره الامام واتباعه والشيخ ابن الحاجب والثالث ان لم يستقر الخلاف جاز والا فلا وهذا مختار امام الحرمين فانه قال بعد ما ذكر القولين والراي الحق عندنا وحكاه واختاره ايضا الامدي واذا قلنا بالجواز ففي الاحتجاج به مذهبان اختار ابن الحاجب انه يحتج به ونقله في البرهان عن معظم الاصوليين (قوله لنا ان الصحابة رضي الله عنهم الخ) قال الاسنوي ولك ان تقول لا نسلم ان هذا الاجماع كان بعد استقرار الخلاف وحينئذ فلا يطابق الدعوى لانها اعم سلمنا لكن الخلافة لا تتوقف على الاجماع بل يجب الانقياد اليها بمجرد البيعة (قوله واما المسالة الثانية الخ) الخلاف في هاته المسالة في الامكان اولا وفي الاجماعية والحجية ثانيا فاما الاول فقال الامام احمد والاشعري وغيرهما يستحيل اتفاقهم على احد قولي اولئك واختاره الامدي والصحيح عند الامام وابن الحاجب وغيرهما امكانه واما الثاني المبني على جواز الاتفاق ففيه قولان فقال الامام واتباعه يكون اجماعا محتجا به وقال بعض المتكلمين وبعض الفقهاء لا اثر لهذا الاجماع وهو مذهب الشافعي كما قاله الغزالي في المنخول وابن برهان في الاوسط وقال في البرهان ان ميل الشافعي اليه ومن عباراته الرشيقة في ذلك قوله ان المذاهب لا تموت بموت اصحابها (قوله ولقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم الخ) وجه الدليل ان الحديث دل على حصول الاهتداء بالاقتداء بكل واحد منهم سواء حصل بعد ذلك اتفاق ام لا فلو اوجبنا الاخذ بما اتفق عليه اهل العصر الثاني لزم التقييد لحالة عدم الاتفاق وهو خلاف الظاهر والجواب ان الخطاب مع غير المجتهدين لان المجتهد لا يقلد المجتهد ولان قول الصحابي ليس بحجة كما سياتي وهؤلاء المخاطبون من غير المجتهدين هم الموجودون في عصر الصحابة خاصة لان خطاب المشافهة لا يتناول من بعدهم وحينئذ فلا

وهو الصحيح) لنا ان الصحابة رضوان الله عليهم اختلفوا في امر الامامة ثم اتفقوا عليها فدل على ما قلناه واما المسالة الثانية فصورتها ان يكون لاهل العصر الاول قولان ثم يتفق العصر الثاني على احد ذينك القولين لنا ان هذا القول قد صار قول كل الامة لان اهل العصر الثاني هم كل الامة فالصواب لا يفوتهم فيتعين ان يكون قولهم هذا حقا وما عداه باطل حجة المخالفة ان اهل العصر الاول قد اتفقوا على جواز الاخذ بكل واحد من القولين بدلا عن الاخر فالقول بحصر الحق في هذا القول خلاف الاجماع ولقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وهذا حكم وقع فيه النزاع في العصر الاول فوجب رده الى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ولا تنحسم مادة النظر فيه لظاهر الاية ولقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وهذا عام سواء حصل بعدهم اجماع اولا ووجب اذا قال قائل بذلك القول المتروك ان يكون حقا لظاهر الحديث والجواب عن الاول ان تجويز الاخذ بكلا القولين مشروط بان لا يحدث اجماع (فان قلت) يلزمك ذلك في الاجماع على القول الواحد ان يكون مشروطا بعدم طريان الخلاف (قلت) قد تقدم الجواب عنه وعن الثاني ان موجب الرد هو التنازع وقد ذهب بحصول الاتفاق فينتفي الرد وعن الثالث لا نسلم ان قوله باق في العصر الثاني بعد الاتفاق حتى يحسن الاقتداء به (وانقراض العصر ليس شرطا خلافا لقوم من الفقهاء والمتكلمين لتجدد الولادة كل يوم فيتعذر الاجماع) لنا النصوص الدالة على كون الاجماع حجة ولان التابعين يولدون في زمن الصحابة

ويصير منهم فقهاء قبل انقراض عصرهم فيلزم ان لا ينعقد اجماع الصحابة دونهم ثم عصر التابعين ايضا كذلك فتتداخل الاعصار في بعضها ولا ينعقد الاجماع احتجوا بان الناس ما داموا احياء فهم في مهلة النظر فلا يستقر الراي فلا ينعقد الاجماع ولان الله تعالى يقول لتكونوا شهداء على الناس وانتم تجعلونهم شهداء على انفسهم والجواب عن الاول ان اتفاق الاراء الان دل على صحتها عملا بادلة الاجماع فيكون ما عداها باطلا فلا تفيد المقالة وعن الثاني ان كون الانسان شاهدا على غيره لا يمنع من قبول قوله على نفسه قال الله تعالى ولو على انفسكم ثم المراد بهذه الاية الدار الاخرة والشهادة على الامم يوم القيامة فلا تعلق لها بما نحن فيه (واذا حكم بعض وسكت الباقون فعند الشافعي والامام ليس بحجة ولا اجماع وعند الجبائي اجماع وحجة وبعد انقراض العصر وعند ابي هاشم ليس باجماع وهو حجة وعند ابي علي ابن ابي هريرة ان كان القائل حاكما لم يكن اجماعا ولا حجة وان كان غيره فهو اجماع وحجة) حجة الاول ان السكوت قد يكون لانه في مهلة النظر او يعتقد ان قول خصمه مما يمكن ان يذهب اليه ذاهب او يعتقد ان كل مجتهد مصيب او عنده منكر ولكن يعتقد ان غيره قام بالانكار عنه او يعتقد ان انكاره لا يفيد ومع هذه الاحتمالات لا يقال للساكت موافق للقائل وهو معنى قول الشافعي رضي الله عنه لا ينسب الى ساكت قول واذا لم يكن اجماعا لا يكون حجة لان قول بعض الامة ليس بحجة حجة الجبائي ان السكوت ظاهر في الرضا لاسيما مع طول المدة ولذلك قال عليه السلام في البكر واذنها صماتها واذا كان الساكت موافقا كان اجماعا وحجة عملا بالادلة الدالة على كون الاجماع حجة حجة ابي هاشم انه ليس اجماعا لاحتمال السكوت بما تقدم من غير الموافقة واما انه حجة فانه يفيد الظن والظن حجة لقوله عليه السلام امرت ان اقضي بالظاهر وقياسا على المدارك الظنية حجة ابي علي ان الحاكم يتبع احكامه ما يطلع عليه من امور رعيته فربما علم في حقهم ما يقتضي عدم سماع دعواه لامر باطن يعلمه وظاهر الحال يقتضي انه مخالف للاجماع فكذلك في تحليفه واقراره وغير ذلك مما انعقد الاجماع على قبوله . واما المفتي فانما يفتي بناء على المدارك الشرعية وهي معلومة عند غيره فاذا رآه خالفها نبهه واما امور الرعية وخواص احوالهم فلا يطلع عليها الا من ولي عليهم فتاجئه الضرورة للكشف عنهم فلا يشاركه غيره في ذلك فلا يحسن الانكار عليه ثم انه قد يرى المذهب المرجوح في حق غير هذا الخصم هو الراجح المتعين في حق هذا الخصم لامر اطلع عليه ولا يمكن الاعتراض عليه لهذه الاحتمالات (فان قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف قال الامام ان كان مما تعم به البلوى ولم ينتشر ذلك القول فيهم وفيهم فقيه مخالف لم يظهر فيجري مجرى قول البعض وسكوت البعض وان كان مما لا تعم به البلوى فليس باجماع ولا حجة) اذا كانت الفتوى مما تعم بها البلوى فان كان سببها عاما كدم البراغيث وطين الشوارع والفصادة وكونها تنقض

يكون الخطاب متناولا لخواص اهل العصر الثاني لما قلناه اولا ولا لعوامهم لما قلناه ثانيا واذا لم يكونوا مخاطبين به لم يبق فيه دلالة على هذه المسالة لان الكلام في اتفاق اهل العصر الثاني (قوله فعند الشافعي الخ) نقل هذا المذهب عن الشافعي الامام والامدي وقال امام الحرمين في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي وقال حجة الاسلام في المنخول نص عليه الشافعي في الجديد ولا يقال ان الشافعي قد استدل على اثبات القياس وخبر الواحد فان بعض الصحابة عمل به ولم يظهر من الباقين انكاره فكان ذلك اجماعا وهذا يناقض ما نقل عنه هنا كما في المعالم لانا نقول اجاب عن هذا ابن التلمساني بان السكوت الذي تمسك به الشافعي في القياس وخبر الواحد هو السكوت المتقرر في وقائع كثيرة وهو ينفي جميع الاحتمالات الاتية (قوله ليس باجماع وهو حجة الخ) وقيل بعكسه ونسب لابي اسحاق المروزي فقد قال انه اجماع ان كان حكما لا فتيا لان الغالب ان الصادر من الحاكم لا يصدر الا عن تشاور (قوله وعند ابي علي الخ) وعند الامام احمد واكثر الحنفية انه اجماع وحجة (قوله ومع هذه الاحتمالات الخ) من جملة الاحتمالات ان يكون السكوت لخوف من القائل او المقول له كقول ابن عباس وقد اظهر مخالفة عمر في العول بعد موته كان رجلا مهيبا فهبته (قوله فان قال بعض الصحابة قولا الخ) ذكر صاحب المنهاج المسالة في فرع فقال اذا قال بعض المجتهدين قولا ولم ينتشر بحيث يعلم انه بلغ الجميع ولم يسمع من احد ما يخالفه فهل يكون كما اذا قال البعض وسكت الباقون عن انكاره ام لا اختلفوا فيه كما قاله في

الطهارة ونحوذلك فشانهذه الفتوى ان تنتشر بينهم لعموم سببها وشموله فاذا لم تنتشر فبعضهم عنده علم تلك الفتوى لوجود سببها في حقه وهو اما موافق لما ظهر او مخالف لـه وقولي فيه مخالف غير هذه العبارة اجود بل نقول فيه قائل اما المخالف فلا يتعين لاحتمال انه موافق واما اذا لم تعم به البلوى فيتخرج على الاجماع السكوتي هل هو اجماع وحجة ام لا وهذا الذي نقلته هو قول الامام فخرالدين في المحصول ولما كان مذهبه في الاجماع السكوتي) انه ليس اجماعا ولا حجة قال هنا كذلك وهو يتخرج على الخلاف المتقدم (واذا جوزنا الاجماع السكوتي فكثير ممن لم يعتبرا نقراض العصر في القولي اعتبر في السكوتي) سبب الفرق ان الاجماع القولي قدصرح كل واحد بما في نفسه فلا معنى للانتظار وفي السكوتي احتمال ان يكون الساكت في مهلة النظر فينتظر حتى ينقرض العصر فاذا مات علمنا رضاه قال الامام فخرالدين وهذا ضعيف لان السكوت اذا دل على الرضا دل في الحياة او لا يدل فلا يدل عند الممات (والاجماع المروى باخبار الاحاد المظنونة حجة خلافا لاكثر الناس لان هذه الاجماعات وان لم تفد العلم فهي تفيد الظن والظن معتبر في الاحكام كالقياس وخبر الواحد غير انا لا نكفر مخالفها قاله الامام) ولانه حجة شرعية فيصح التمسك بمظنونه كما يصح بمقطوعه كالنصوص والقياس. حجة المنع ان خبر الواحد انما يكون حجة في السنة وهذا ليس منها ثم الفرق ان اجماع الامة من الوقائع العظيمة فتتوفر الدواعي

المحصول فمنهم من قال انه يلحق به لان الظاهر وصوله اليهم ومنهم من قال لا يلحق به لانا لا نعلم هل بلغهم ام لا واختاره الامدي ومنهم من قال ان كان القول فيما تعم به البلوى اي فيما تمس الحاجة اليه كمس الذكر فيكون كقول البعض وسكوت الباقين لان عموم البلوى يقتضي حصول العلم به وان لم يكن كذلك فلا لاحتمال الذهول عنه قال الامام وهذا التفصيل هو الحق ولذا جزم في المنهاج (قوله فيتخرج على الاجماع السكوتي الخ) فيه ان فرض الصورة هنا مع عدم البلاغ ومثار الخلاف في الاجماع السكوتي مع علم جميع مجتهدي العصر بفتوى البعض ومضي المدة التي يمكن الاجتهاد فيها الى آخر القيود في مثار الخلاف (قوله والاجماع المروي بخبر الاحاد الخ) قال الامدي الخلاف في المسالة مبني على ان دليل اصل الاجماع هل هو مقطوع به او مظنون والى القول بالحجة المقابل لقول الاكثر مال الامام والامدي واتباعهما كالشيخ

على نقلها بخلاف وقائع اخبار الاحاد فحيث نقل باخبار الاحاد كان ذلك ريبة في ذلك النقل (فان قلت) الصحيح قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى مع انه مما تتوفر الدواعي على نقله فما الفرق (قلت) الفرق ان عموم البلوى اقل من الكل قطعا (واذا استدل العصر الاول بدليل وذكروا تاويلا واستدل العصر الثاني بدليل آخر وذكروا تاويلا آخر فلايجوز ابطال التاويل القديم واما الجديد فان لزم منه ابطال القديم بطل والا فلا) مثاله اللفظ المشترك يحمله اهل العصر الاول على احد معنييه ثم ان العصر الثاني يعتبرون المعنى الاخر الذي لم يعتبره العصر الاول قال الامام فخرالدين المشترك لا يستعمل في مفهوميه واحدهما مراد والاخر ليس بمراد فلا يستقيم اعتبار التاويلين ويرد عليه ان مذهب الشافعي ومالك والقاضي وجماعة كثيرة جوازه فجاز ان يعتبر العصر الاول احد المعنيين لحضر سببه فيعتبرونه دون الاول لعدم حضور سببه ثم في العصر الثاني يحضر سببه فيعتبرونه دون الاول والامة لا يلزمها علم ما تحتاجه وعلم مالا تحتاجه بل ما تحتاجه فقط قال القاضي عبدالوهاب في الملخص اذا استدل اهل الاجماع بدليل على حكم هل يجوز ان يستدل بدليل آخر على ذلك الحكم منعه قوم لان استدلال الاول يقتضي ان ما عداه خطا قال والحق ان فهم عنهم ان ماعداه ليس بدليل على ذلك الحكم امتنع الاستدلال بغيره والافلا يمتنع لانه لا يجب عليهم ذكر كل ما يصلح الاستدلال به وهل يصح في كل دليل كلي ان يجمعوا انه ليس بدليل او يفصل في ذلك فيقال كل ما يقبل النسخ او التخصيص صح اجماعهم على عدم دلالته والالم يجز اجماعهم لانه حينئذ خطا لانه لا يصح ان يخرج عن كونه دليلا واذا قلنا بجواز الاستدلال بغير ما استدلوا به فهل يجوز الاستدلال بعدة ادلة وان كانوا هم لم يستدلوا الا بدليل واحد وهل يستدل بغير جنس دليلهم ولا فرق بين الجنس الواحد والجنسين هذا في الادلة وان عللوا بعلة هل لنا ان نعلل بغيرها لا يخلو اما ان يكون الحكم عقليا او شرعيا فان كان عقليا لم يجز بغير علتهم على اصولهم في ان الحكم العقلي لا يعلل بعلتين بخلاف الاستلال عليه بعلتين ومن جوزه جوزه ههنا واما الشرعي فان فرعنا على انه لا يجوز تعدد تعليله امتنع والا جاز بشرط ان لا تنافي علتنا علتهم الا ان يجمعوا على عدم التعليل بغير علتهم فيمتنع مطلقا (واجماع

ابن الحاجب (قوله واجماع اهل المدينة الخ) لا يتقيد الحكم بخصوص الساكنين ببيوت المدينة بل يشمل النازلين حولها من نحو قباء والعوالي اذا كان لهم تردد الى المدينة بحيث يطلعون معه على الوحي وما يتعلق به قال الشهاب المص في شرح المحصول اثناء كلام قرره وعلى كل تقدير فلا عبرة بالمكان بل لو خرجوا من هذا المكان الى مكان آخر كان الحكم على حاله فهذا سر هذه المسالة عند مالك بل العلماء مطلقا خصوصا اهل الحديث يرجحون الاحاديث الحجازية على العراقية حتى يقول بعض المحدثين اذا تجاوز الحديث الحرة انقطع نخاعه وسببه انه مهبط الوحي فيكون الضبط فيه ايسر واكثر واذا بعدت الشقة كثر الوهم والتخليط فلو خرج اليك الرواة بجملتهم وسكنوا غير الحجاز كان الامر لم يحصل فيه خلل وبهذا يندفع كثير من الاسئلة على المسالة كاستشكاله الفرق بينه وبين قول النبي عليه الصلاة والسلام اذا خرج من موضعه فانلتزم التسوية في ان الامرين حجة في جميع المواطن اه (قوله عند مالك) في التوقيفي واما في الاستدلالي فعلى ما شاع عنه والا فقد انكر كونه مذهبه ابن بكير وابو يعقوب الرازي وابوبكر بن منيات والطيالسي والقاضي ابن الفرج والقاضي ابوبكر الابهري ثم على ما شاع فهل في المرويات او في المنقولات او فيهما خلاف بين اهل العلم فيما يحمل عليه قوله وعلى التعميم فيهما ذهب الشيخ ابن الحاجب وقال انه الصحيح قالوا وفي رسالة مالك الى الليث ابن سعد ما يدل عليه وقد فصل المسالة القاضي عبد الوهاب فقال اجماع اهل المدينة ضربان نقلي واستدلالي فالاول ثلاثة اضرب احدها نقل شرعي مبتدا من جهة النبي صلى الله عليه وسلم من قوله كنقلهم الصاع والمد والاذان والاقامة والاوقات والاخبار ونحو ذلك ثانيها نقل ذلك من فعل كعهدة الرفيق ثالثها نقل ذلك من اقرار كتركهم اخذ الزكاة من الخضروات مع انها كانت تزرع بالمدينة وكان النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده لا ياخذونها منها وهذا النوع حجة يلزم عندنا المصير اليه وترك الاخبار والمقاييس لاختلاف بين اصحابنا فيه والثاني اختلف اصحابنا فيه على ثلاثة اوجه احدها ليس باجماع ولا بمرجح وهو قول معظم الاصحاب

اهل المدينة عند مالك فيما طريقه التوقيف • حجة خلافا للجميع) لنا قوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاخبيث فوجب نفيه ولان اخلافهم تنقل عن اسلافهم وابناؤهم عن آبائهم فيخرج الخبر عن حيز الظن والتخمين الى حيز اليقين ومن الاصحاب من قال اجماعهم مطلقا حجة وان كان في عمل عملوه لا في نقل نقلوه ويدل على هذا التقسيم الدليل الاول دون الثاني احتجوا بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطا ومفهومه ان بعض الامة يجوز عليه الخطا واهل المدينة بعض الامة وجوابه ان منطوق الحديث المثبت اقوى من مفهوم الحديث النافي (ومن الناس من اعتبر اجماع اهل الكوفة) سببه ان عليا رضي الله عنه وجمعا كثيرا من الصحابة والعلماء كانوا بها فكان ذلك دليلا على ان الحق لا يفوتهم (واجماع العترة حجة عند الامامية) لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطا رجس فوجب نفيه وجوابه ان الرجس ظاهر في المعصية والاجتهاد الخطافيه ليس بمعصية ولان صيغة الحصر متعذرة في ذلك لان ارادة الله تعالى شاملة لجميع اجزاء العالم فيتعين ابطال الحقيقة ووجوه المجاز غير منحصر فيبقى مجملا فسقط الاستدلال به (واجماع الخلفاء الاربعة حجة عند ابي حازم ولم يعتد بخلاف زيد في توريث ذوي الارحام)ومستنده قوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وهذه صيغة تخصيص تفيد الامر باتباعها واتباعهم وهو المطلوب والجواب انه محمول على اتباعهم للسنن والكتاب العزيز ونحن

وثانيها انه مرجح على اجتهاد غيرهم وثالثها انه حجة تقدم على خبر الواحد وعليه يدل كلام ابن المعذل وابن مصعب وقول جماعة من المغاربة اه وقال القاضي عياض في المدارك مثل ما سطر وزاد اثر تفصيل الضرب الاول واليه رجع ابو يوسف وهو الذي تكلم عليه مالك عند اكثر شيوخنا ووافق عليه جمع من الشافعية فاذا عارض هذا النقلي خبر الواحد فيقدم عليه بلا خلاف عندنا والضرب الثاني فصله كالتفصيل السابق ونقله عن القاضي عبد الوهاب ثم قال وما ذكره الغزالي والصيرفي وغيرهما من المخالفين فتحريف لم يرو شيء منه عن مالك وقد تعرض للمسالة ابو العباس القرطبي فقال اما الضرب الاول فينبغي ان لا يختلف فيه لانه من باب النقل المتواتر ولا فرق بين القول والفعل والاقرار اذ كل ذلك نقل محصل للعلم القطعي وانهم عدد كثير وجم غفير تحيل العادة عليهم التواطوء على خلاف الصدق ولا شك ان ما هذا سبيله اولى من اخبار الاحاد والاقيسة والظواهر واما الضرب الثاني فالاولى فيه انه حجة اذا انفرد ومرجح لاحد المتعارضين ودليلنا على ذلك ان المدينة منزل الايمان ومنزل الاحكام والصحابة هم المشافهون لاسبابها الفاهمون لمقاصدها ثم التابعون نقلوها وضبطوها وعلى هذا فاجماع اهل المدينة ليس بحجة من حيث اجماعهم بل اما من جهة نقلهم المتواتر واما من جهة مشاهدتهم الاحوال الدالة على مقاصد الشرع قال وهذا النوع الاستدلالي ان عارضه خبر فالخبر اولى عند جمهور اصحابنا وصار كثير منهم الى انه اولى من الخبر بناء منهم على انه اجماع وليس بصحيح لان المشهود له بالعصمة اجماع كل الامة لا بعضها اه فاذا سمعت هذا القول الحقيق فيسهل عليك استخراج زبدة مخيض هذا التحقيق الذي حاصله ان بعض تفاصيل هاته المسالة منها ما هو كالمتفق عليه ومنها ما يقول به جمهورالمالكية ومنها ما يقول به بعضهم والمراتب اربع الاولى ما يجري مجري النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم كنقلهم مقدار الصاع والمد وهذا حجة بالاتفاق والثاني العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان رضي الله عنه وهو حجة عند مالك ايضا ونص عليه الشافعي في رواية يونس ابن عبد الاعلى عنه قال قال لي الشافعي اذا وجدت

نفعل ذلك (**قال الامام واجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين ليس بحجة خلافا لقوم**) لان التابعين اذا حصل لهم اهلية الاجتهاد في زمن الصحابة بقي الصحابة بعض الامة وقول بعض الامة ليس بحجة قال القاضي عبد الوهاب الحق التفصيل ان حدثت الواقعة قبل ان يصير التابعي مجتهدا واجمعوا على الفتيا فيها فلا عبرة بقوله وان اختلفوا او كانوا متوقفين فان اختلفوا امتنع عليه اذا صار مجتهدا احداث قول ثالث وان توقفوا فله ان يفتي بما يراه فهذه ثلاثة احوال وان حدثت بعد ان صار من اهل الاجتهاد فهو كاحدهم فصار للمسالة حالتان في احداهما ثلاث حالات حجة المخالف قوله تعالى لقد رضي الله عن المومنين اذ يبايعونك تحت الشجرة ولو لم يكونوا عدولا ما رضي عنهم ولقوله عليه السلام لو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه والجواب عن الاول ان الاية تقتضي عدم المعصية وحصول الطاعة في التبعية ولا تعلق لذلك بالاجماع . وعن الثاني انه يقتضي ان يكون قول كل واحد حجة وانتم لا تقولون به (**قال ومخالفة من خالفنا في الاصول ان كفرناهم لم تعتبرهم ولا تثبت تكفيرهم باجماعنا لانه فرع تكفيرهم وان لم نكفرهم اعتبرناهم**) لا نعتبر الكفار في الاجماع لان العصمة ثبتت لهذه الامة وليس من جملتها الكفار لان المقصود بالعصمة من اتصف بالايمان لا من بعث له عليه السلام واهل البدع اختلف العلماء في تكفيرهم نظرا لما يلزم من مذهبهم من الكفر الصريح فمن اعتبر ذلك وجعل لازم المذهب مذهبا كفرهم ومن لم يجعل لازم المذهب مذهبا لم

متقدمي اهل المدينة على شيء فلا يدخل قلبك شك انه الحق وكلما جاءك شيء غير ذلك فلا تلتفت إليه ولا تعبأ به فقد وقعت في البحار واللجج وفي رواية اخرى له عنه اذا رايت اوائل اهل المدينة على شيء فلا تشكن انه الحق والله اني لك لناصح كررها ثلاثة والثالثة عملهم الموافق لاحد دليلين متعارضين كحديثين وقياسين فمالك والشافعي مرجح وابو حنيفة لا وعند الحنابلة قولان المنع لابي يعلى ومرجح لابي الخطاب ونقل ذلك عن نص احمد والرابعة النقل المتاخر بالمدينة والجمهور ليس بحجة شرعية وبه قالت الايمة الثلاث وهو قول المحققين من اصحاب مالك كما ذكره القاضي عبدالوهاب في الملخص ونبه الابياري على اننا اذا قلنا اجماع اهل المدينة حجة فلا يتنزل منزلة جميع الامة حتى يفسق المخالف وينقض القضاء المخالف له بل حجة على معنى ان المستند اليه مستند الى ماخذ من مئاخذ الشريعة كالمستند الى القياس وخبر الواحد (قوله ويعتبر عند اصحاب مالك الخ) فرع المحققون على اشتراط قول جميع المجتهدين في الاجماع انه اذا خالف واحد واثنان فلا يكون قول غيره اجماعا ولا حجة وذلك لان ادلة الاجماع كقوله ويتبع غير سبيل المومنين لا تتناول ذلك لان قول البعض ليس هو سبيل الكل وهذا هو الذي صدر به المص نقلا عن القاضي عبد الوهاب وهو الذي درج عليه حجة الاسلام في المستصفى حيث قال مسالة اذا خالف واحدا واثنان من الامة لم ينعقدا الاجماع دونه فلو مات لم تصر المسالة اجماعا خلافا لبعضهم واختاره الامام والامدي وقال الشيخ ابن الحاجب اذا ندر المخالف لا يكون اجماعا قطعيا قال لكن الظاهر انه حجة لانه يبعد ان يكون الراجح مع الاقلين والثالث من الاقوال وهو الثاني في كلام المص ان الاجماع ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين ونقل الامام هذا المذهب عن ابي الحسين الخياط وابن جرير الطبري وابي بكر الرازي واستدلوا على ذلك بوجوه تعرض المص لذكر اربعة منها وبقي في المسالة قولان لم يذكرهما المص (قوله عليكم بالسواد الاعظم الخ) وجه الدلالة انه صلى الله عليه وسلم امر باتباع السواد الاعظم والسواد الاعظم هم الاكثر فيكون قوله حجة واجاب في المحصول بان السواد الاعظم هم كل الامة لان كل ما عدى

يكفرهم وهذه القاعدة لمالك والشافعي وابي حنيفة والاشعري . وللقاضي في تكفيرهم قولان فحيث بنينا على انهم كفار ينبغي ان يثبت ذلك بدليل غير اجماعنا فان اجماعنا لا يكون حجة على تكفيرهم الا اذا كنا نحن كل الامة ولا نكون نحن كل الامة حتى يكون غيرنا كافرا فيتوقف كون اجماعنا حجة على كونهم كفارا ويتوقف كونهم كفارا على اجماعنا فتوقف كل واحد منهما على الاخر فلزم الدور (ويعتبر عند اصحاب مالك مخالفة الواحد في ابطال الاجماع خلافا لقوم) قال القاضي عبدالوهاب اذا خالف الواحد والاثنان ومن قصر عن عدد التواتر فلا اجماع حينئذ وقال قوم لا يضر الواحد والاثنان وحكي عن بعض اصحابنا وعن بعض المعتزلة لا يضر من قصر على عدد التواتر وقاله ابو الحسين الخياط من المعتزلة وقال ابن الاخشاد لا يضر الواحد والاثنان في اصول الدين وما يتعلق بالتاثيم والتضليل بخلاف مسائل الفروع حجة الجواز قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم ولان الصحابة رضوان الله عليهم كانوا ينكرون على الواحد والاثنين المخالفة لشذوذهم ولان اسم الامة لا ينخرم بهم كالثور الاسود فيه شعرات بيض ولانه اذا كان الاجماع حجة وجب ان يكون معه من يجب عليه الانقياد له وجوابهم عن الاول ان ذلك يفيد غلبة الظن ان الحق مع الاكثر واما الاجماع والقطع بحصول العصمة فذلك لا يفيده وعن الثاني ان عدم الانكار وقع منهم لمخالفة الدليل الذي عينه الجمهور لا لخرق الاجماع وعن الثالث ان

الكل فالكل اعظم منه ولولا ما ذكرنا لكان نصف الامة اذا زاد على النصف الاخر بواحد يكون قولهم حجة وليس كذلك (قوله واختلف في تكفير مخالفه الخ) عنون اهل التحقيق من الاصوليين هاته المسالة بعنوان انكار حكم الاجماع القطعي يكفر متعاطيه ام لا وتحقيق القول في المسالة ان فيها قولين احدهما التكفير مطلقا وعليه مشى امام الحرمين ولفظه في برهانه فشى في لسان الفقهاء ان خارق الاجماع يكفر وهو باطل قطعا فان من ينكر اصل الاجماع لا يكفر والقول في التكفير والتبري ليس بالهين ثم قال نعم من اعترف بالاجماع واقر بصدق المجمعين في النقل ثم انكر ما اجمعوا عليه كان هذا التكذيب آيلا الى الشارع ومن كذب الشارع كفر والقول الضابط فيه ان من انكر طريقا في ثبوت الشرع لم يكفر ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم جحده كان منكرا للشرع وانكار جزء من الشرع كانكاره كله اه وثانيهما التفصيل بين ما كان من ضروريات الدين يكفر منكره وان لم يكن من ضرورياته بان كان لا يعرفه منه الا الخواص كفساد الحج بالوطء قبل الوقوف بعرفة واعطاء السدس للجد وحرمة تزوج المراة على عمتها او خالتها فلا يكفر منكره وما اقتضاه كلام الامدي وابن الحاجب من ان في المسالة ثلاثة اقوال وزادا عدم التكفير مطلقا حتى اعترض عليهما الكمال ابن الهام في تحريره بانه غير واقع اذ لا مسلم ينفي كفر منكر نحو الصلاة فذلك المقتضي غير مراد لهما وبذلك قال العضد في تقرير قوله مسالة انكار حكم الاجماع القطعي ثالثها المختار ان نحو العبادات تكفر ما نصه ثالثها وهو المختار ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقا وانما الخلاف في غيره والحق انه لا يكفر هكذا افهم هذا الموضع فهو مصرح به في المنتهى اه قال السعد في حواشيه انما قال هكذا افهم لان ظاهر كلام المتن والشروح واحكام الامدي ان في المسالة ثلاثة مذاهب اولها التكفير مطلقا الثاني عدم التكفير مطلقا والثالث وهو المختار التفصيل بان حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فالانكار يوجب الكفر والا فلا ولا خفاء في انه لا يتصور من المسلم القول بان انكار ما علم كونه من الدين

اسم الاسود حينئذ انما يصدق مجازا بل الاسود بعضه فكذلك الامة لا يصدق على بعضها الا مجازا وعن الرابع ان المنقاد للاجماع من بعدهم ومن عاصرهم ممن ليس له اهلية النظر والنزاع ههنا فيمن له اهلية النظر حجة المنع ان الادلة انما شهدت بالعصمة لمجموع الامة والمجموع ليس بحاصل فلا تحصل العصمة حجة الفرق ان اصول الديانات مداركها نظرية والعقول قد تعرض لها الشبهات فلا يقدح ذلك في الحق الواقع للجمهور ومدرك الفروع سمعي واجب النقل والتعلم وحصوله واجب على كل مجتهد فما خالف الاثنان الا لمدرك صحيح وجوابه كما تعرض الشبهة في العقليات تعرض في السمعيات من جهة سندها ومن جهة دلالتها ومن جهة ما يعارضها بنسخها وغيره فالكل سواء (وهو مقدم على الكتاب والسنة والقياس) لان الكتاب يقبل النسخ والتاويل وكذلك السنة والقياس يحتمل قيام الفارق وخفاءه الذي مع وجوده يبطل القياس وفوات شرط من شروطه والاجماع معصوم قطعي ليس فيه احتمال وهذا الاجماع المراد ههنا هو الاجماع القطعي اللفظي المشاهد او المنقول بالتواتر واما انواع الاجماعات الظنية كالسكوتي ونحوه فان الكتاب قد يقدم عليه (واختلف في تكفير مخالفه بناء على انه قطعي وهو الصحيح ولذلك يتقدم على الكتاب والسنة وقيل ظني) تكفير المخالف له وان قلنا به فهو مشروط بان يكون المجمع عليه ضروريا من الدين اما من جحد ما اجمع عليه من الامور الخفية في الجنايات وغيرها من الامور التي لا يطلع عليها الا المتبحرون في الفقه فهذا لا نكفره اذ عذر بعدم الاطلاع على الاجماع (سؤال)

كيف تكفرون مخالف الاجماع وأنتم لا تكفرون جاحد اصل الاجماع كالنظام والشيعة وغيرهم وهم اولى بالتكفير لان جحدهم يشمل كل اجماع بخلاف جاحد اجماع خاص لا يتعدي جحده ذلك الاجماع في مخالفة حكمه (جوابه) ان الجاحد لاصل الاجماع لم يستقر عنده حصول الادلة السمعية الدالة على وجوب متابعة الاجماع فلم يتحقق منه تكذيب صاحب الشريعة ونحن انما نكفر من جحد حكما مجمعا عليه ضروريا من الدين بحيث يكون الجاحد ممن يتقرر عنده ان خطاب الشارع ورد بوجوب متابعة الاجماع فالجاحد على هذا التقرير يكون مكذبا لتلك النصوص والمكذب كافر فلذلك كفرناه فظهر الفرق واما وجه كونه قطعيا عند الجمهور فهو ما حصل من العلم الضروري من استقراء نصوص الشريعة بانه حجة وانه معصوم القائل بانه ظني يلاحظ ما يستدل به العلماء من ظواهر الايات والاحاديث التي لا تفيد الا الظن وما اصله الظن اولى ان يكون ظنيا ووجه الجواب ان الواقع في الكتب ليس هو المقصود فانا نذكر آية خاصة او خبرا خاصا وذلك لا يفيد الا الظن قطعا قال التبريزي في كتابه المسمى بالتنقيح في اختصار المحصول وليس هذا مقصود العلماء بل هذا الخبر مضاف الى الاستقراء التام الحاصل من تتبع موارد الشريعة ومصادرها فيحصل من ذلك المجموع القطع بذلك المدلول وان الاجماع حجة والعلماء في الكتب ينبهون بتلك الجزئيات من النصوص على ذلك الاستقراء الكلي وليس من الممكن ان يضعوا ذلك المفيد للقطع في كتاب كما ان المنبه على سخاء حاتم في كتابه يذكر حكايات عديدة وهي وان كثرت لا تفيد القطع لان القطع حاصل بسخائه بالاستقراء التام فالغفلة عن هذا هو الموجب لورود اسئلة وردت على الاجماع من عدم التكفير به وكون اصله ظنيا وهو قطعي الى غير ذلك من الاسئلة وهي باسرها تندفع بهذا التقرير

(الفصل الثالث في مستنده ويجوز عند مالك رحمه الله تعالى انعقاده عن القياس والدلالة والامارة وجوزه قوم بغير ذلك بمجرد الشبهة والبحث ومنهم من قال لا ينعقد عن الامارة بل لا بد من الدلالة ومنهم من فصل بين الامارة الجليلة وغيرها)

حجة الجواز بالامارة انها امر يفيد الظن فامكن اشتراك الجميع في ذلك الظن كما ان الغيم الرطب اذا شاهده اهل الارض كلهم اشتركوا في غلبة الظن من قبله بالامطار وكذلك امارات الخجل والوجل المفيدة لظن ذلك يمكن اشتراك الجمع العظيم في افادة ظنها لذلك فكذلك امارات الاحكام من القياس وغيره والمراد بالدلالة ما افاد القطع وبالامارة ما افاد الظن لان الدليل والبرهان موضوعان في عرف ارباب الاصول لما افاد علما والامارة لما افاد الظن والطريق صادق على الجميع لان الاولين طريق الى العلم والثالث طريق الى الظن واما قولي جوزه قوم بمجرد الشبهة والبحث فاصل هذا الكلام انه وقع في المحصول انه جوزه قوم بمجرد البحث ووقع معها من كلام المصنف ما يقتضي انها شبهة لقوله في الرد عليهم لو جاز بمجرد البحث لا نعقد الاجماع عن غير دلالة ولا امارة وانتم لا تقولون به دل ذلك على ان القائلين بالبحث لا يجوزون العدول عن الشبهة وقال ايضا عن الخصم انه جوزه من غير دلالة ولا امارة ومتى انتفت الامارة انتفت الشبهة قطعا فصار لفظ المحصول يتدافع واختلف المختصرون له فمنهم من فسره بالشبهة وهو سراج الدين ومنهم من اعرض عنه بالكلية ثم بعد وضع كتاب الفصول طالعت كتبا كثيرة فوجدت هذه اللفظة فيها مضبوطة ويقولون منهم من جوز الاجماع بالبخت بالتاء المنقوطة باثنتين من فوقها فدل على ان قوله بالتبخيت ليس بالثاء المثلثة من المباحثة بل من البخت فتحصل من ذلك ان من الناس من جوز الاجماع بالقسم والبخت اي يفتون بغير مستند اصلا واي شيء افتوا به كان حقا وان الله تعالى جعل لهم ذلك وانهم منطقون بالصواب ولا يجري الله تعالى على لسانهم الا ذلك وهو امر جائز عقلا غير انه لا بد له من دليل سمعي فقائلوه يقولون ذلك الدليل هو قوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع امتي على خطا ونحوه فمتى اجمعوا كان حقا ولا نظر الى المستند والفريق الاخر يقول فتياهم بغير مستند اتباع للهوى واتباع الهوى خطا فهذا تحرير هذه المسالة حجة من قال لا بد من الدلالة وهي الدليل القاطع ان الظنون تتفاوت فلا يحصل فيها اتفاق والدليل القاطع قاهر لا مجال للاختلاف فيه فيتصور بسببه الاجماع وجوابه ان الغيم الرطب تستوي الامة في الظن الناشي منه ممن هو عارف باحوال السحب كذلك كل امارة تثير الظن مع ان الدليل القطعي قد تعرض فيه الشبهات ولذلك اختلف العقلاء في حدوث العالم وكثير من المسائل العقليات لكن عروض الموانع لاعبرة بها لانا لا ندعي وجوب حصول الاجماع بل ندعي انه اذا حصل كان حجة وتعذر حصوله في كثير من الصور لا يقدح في ذلك واما وجه الفرق بين الجلية والخفية فظاهر مما تقدم (الفصل الرابع في المجمعين فلا يعتبر فيه جملة الامة الى يوم القيامة

بالضرورة لا يوجب التكفير ولذا قال في المنتهى والظاهر ان نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لا يختلف فيه وهو صريح في ان الخلاف انما هو في غير ما علم بالضرورة كونه من الدين لكن جعل الثالث على هذا التقرير مذهبا ليس على ما ينبغي

الكلام على الفصل الثالث في مستنده

(قوله في مستنده الخ) لخص المحقق الاسنوي في شرح المنهاج هذا المبحث فقال ذهب الجمهور الى ان الاجماع لابد له من نص او قياس لان الفتوى بدون المستند خطا لكونه قولا في الدين بغير علم والامة معصومة عن الخطا ثم قال وحكى الامدي

لانتفاء فائدة الاجماع ولا العـوام عند مالك رحمه الله وعند غيره خلافا للقاضي لان الاعتبار فرع الاهلية ولااهلية فلااعتبار) **اما جميع الامة** الى قيام الساعة فلم يقل به احد فان المقصود من هذه المسالة كون الاجماع حجة وفي يوم القيامة تنقطع تكاليف الشريعة **واما العوام فقال القاضي** هم موءمنون ومن الامة فتناولهم اللفظ فلا تقوم الحجة بدونهم وجوابه ان ادلة الاجماع يتعين حملها على غير العوام لان قول العامي **بغير مستند** خطا والخطا لا عبرة به ولان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعوا على عدم اعتبار العوام والزامهم اتباع العلماء قاله القاضي عبد الوهاب وقيل يعتبر العوام في الاجماع العام كتحريـم الطلاق والزنا والربا وشرب الخمر دون الاجماع الخاص الحاصل في دقائق الفقه (**والمعتبر في كل فن** اهل الاجتهاد في ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره فيعتبر في الكلام المتكلمون وفي الفقه الفقهاء قاله **الامام** وقال لا عبرة بالفقيه الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لـم يكن مجتهدا والاصولي المتمكن من الاجتهاد غير الحافظ للاحكام خلافه معتبر على الاصح ولا يشترط بلوغ المجمعين الى حد التواتر بل لو لم يبق الا واحد والعياذ بالله كان قوله حجة واجماع غير الصحابة حجة خلافا لاهل الظاهر) **قال القاضي** عبد الوهاب اختلف هل يشترط في الاجماع العدد المفيد للعلم وهو عدد التواتر فان قصروا عن ذلك لم يكن حجة قاله القاضي ابو بكر **الباقلاني** حجة عدم الاشتراط قوله تعالى ويتبع غير سبيل الموءمنين ولم يفصل بين قليلهم وكثيرهم وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع **امتي على** خطا وغير ذلك من الادلة السمعية حجة الاشتراط انا مكلفون بالشريعة وان نقطع بصحة قواعدها في جميع الاعصار ومتى قصر عـددهم عـن التواتر لم يحصل العلم فيختل العلم بقواعد الدين وجوابهم ان التكليف بالعلم يعتمد سبب حصول العلم فاذا تعذر سبب العلم **سقط التكليف به** ولا عجب في سقوط التكليف لعـدم اسبابه او شرائطه واما ان العـبرة باهل ذلك الفن خاصة فلان غير اهل ذلك الفن كالعوام بالنسبة الى ذلك الفن والعامة لا عبرة بقولهم وينبغي على راي القاضي ان يلزم اعتبـار جميع اهل الفنون في كل فن لان غايتهم ان يكونوا كالعوام وهـو يعتبر العوام واما قولي في الفقيه الحافظ او الاصولي المتمكن فهو قول الامام فخر الدين وفيه اشكال من جهة ان الاجتهاد من شرطه **معرفة الاصول** والفروع فاذا انفرد احدهما يكون شرط الاجتهاد مفقودا فـلا ينبغي اعتبار واحد منهما حينئذ **والقاضي** عبد الوهاب ذكر عبارة تقرب من السداد فقال اذا اجمع الفقهاء وخالفهم من هو من اهل النظر ومشـاركوا الفقهاء في الاجتهاد غير انهم لـم يتسموا بالفقه ولم يتصدوا له فالاصح اعتبار قولهم فهذه العبارة تقرب لانه لم يسلب عنهـم الا التصدي للفقه والتوجه اليه فامكن ان يكون كل واحد منهم من اهل الاجتهاد وحكى في اعتبار هوءلاء قولين قال وقيل ايضا لا يعتد بقول من لا يقــول بالقياس لان المقايسة هي طـريق الاجتهاد فمن لم يعتبرها لم يصلح للاجتهاد قال وهذا غير صحيح فانه لو لم يعتبر من لا يعتبر بعض **المدارك** لا لغينا من لا يعتبر المراسيل والامر للوجوب او للعموم او غير ذلـك ومامن طائفة الا وقد خالفت في نوع من الادلة واما ان اجماع غير **الصحابة** حجة فلظواهر النصوص والادلـة الدالة على كون الاجماع حجة واحتج اهل الظاهر بان ظاهر قوله تعالى كنتم خير امـة اخرجت **للنـاس** وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امـة وسطا وهذه الضمائر انما وضعت للمشافهة ومن هو حاضر فلا تتناول من يحدث بعد وجوابهم ان **النصوص** تتناول الجميع مثل قوله تعالى ويتبع غير سبيل الموءمنين وقوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع امتي على خطـا ولا تزال طائفة من **امتي على الحق** لا يضرهم من خذلهم حتى ياتي امر الله تعالى وهم كذلك وهذه صيغ لا تختص بعصر فوجب التعميم (**الفصل الخامس في المجمع عليه كل** ما يتوقف العلم بكون الاجمـاع حجة عليه لا يثبت باجماع كوجود الصانع وقدرته وعلمه والنبوة ومالا يتوقف عليه كحـدوث العـالم والوحدانية فيثبت واختلفـوا في كونه حجة في الحروب والاراء ويجوز اشتراكهم في عدم العلم بمـا لم يكلفوا به) كون الاجماع حجـة فرع النبوة والنبوة فرع الربوبية وكون الاله سبحانه وتعالى عالمـا فان من لم يعلم زيدا لا يرسله مريدا فان اختيار زيد دون الناس للرسالة فرع ثبوت الارادة والحياة لان الحياة شرط في العلم والارادة فهذه شرائط في الرسالة فلو ثبتت بالاجمـاع الذي هو فرع الرسالة لزم **الدور** واما حدوث العالم فلا يتوقف عليه الاجماع الا بالنظر البعيد من جهة انه يلزم من **قدم العالم انتفاء الارادة** فان القديم يستحيل ان يراد **ولان** الفاعل المختار لا يتصور منه ان يقصد الى ايجاد اثره الاحالة عدمه غير انه لو فرضنا ان الله تعالى ما احدث عالما لم يكن الارسال مستحيلا عليه في ذاته بل لا بد له من مرسل اليه فقط فهذا مانع خارجي وكذلك لو فرض العقل الهين او اكثر تصور من كل واحد منهما **الارسال وهذا** بالنظر الى بادىء النظر وان كان من المحال ان يثبت عالم مع الشركة حتى يتيسر فيه ارسال لكن المقصود في هذا الموضع **ما** يتوقف **عليـه** الارسال في مجاري العادات قـال **القاضي عبد الوهاب** والاشبه بمذهب مالك انه تجوز مخالفتهم فيما اتفقوا عليه من الحروب والاراء غير **اني**

وغيره عن بعضهم انه لا يشترط المستند بل يجوز صدوره عن توفيق بان يوفقهم الله لاختيار الصواب ولما حكى الامام هذا المذهب عبر عن التوفيق بالتبخيت تبعا لصاحب المعتمد وظن صاحب التحصيل ان المراد بالتبخيت هو الشبهة فصرح به وهو مردود بانه غير مطـابق للادلـة وكان الامـام قـد نص في المسالة التي تلي هذه على جواز الاجماع عن الشبهة واقتضى كلامـه انه لا خلاف فيها والمراد بالشبهة هو الدليل الظني كاخبار الاحاد والعمومات

لا احفظ فيه من اصحابنا شيئا وحجته ان عموم الادلة يقتضي انهم معصومون مطلقا فيحرم خلافهم حجة الجواز ان الادلة انما دلت على عصمتهم فيما يقولونه عن الله تعالى وهذا ليس منه فلا يكون قولهم حجة وجوابه ان هذا تخصيص الاصل عدمه واما اشتراكهم في الجهل وعدم العلم بما لم يكلفوا به فهذا هو من ضرورات المخلوقات فلم تجب الاحاطة الا لله تعالى واما جهلهم بما كلفوا به فذلك محال عليهم لانه معصية تاباها العصمة وقال القاضي عبد الوهاب ولا يجوز ان يجمعوا على فعل معصية في وقت او اوقات متفرقة لان تفرق الاوقات لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على معصية وذلك الخطا في الفتيا واختلفوا هل يصح ان يجمعوا على خطا في مسالتين كقول بعضهم بمذهب الخوارج والبقية بمذهب المعتزلة وفي الفروع مثل ان يقول البعض بان العبد يرث والبقية بان القاتل عمدا يرث فقيل لا يجوز لانه اجماع على الخطا وقيل يجوز لان كل خطا من هذين الخطاين لم يساعد عليه الفريق الآخر فلم يوجد فيه اجماع (تنبيه) الاحوال ثلاثة الحالة الاولى اتفاقهم على الخطا في مسالة واحدة كاجماعهم على ان العبد يرث فلا يجوز ذلك عليهم الحالة الثانية ان يخطي كل فريق في مسالة اجنبية عن المسالة الاخرى فيجوز فانا نقطع ان كل مجتهد يجوز ان يخطيء وما من مذهب من المذاهب الا وقد وقع فيه ما ينكر وان قل فهذا لا بد للبشر منه ولذلك قال مالك رحمه الله كل احد ماخوذ من قوله ومتروك الا صاحب هذا القبر صلى الله عليه وسلم الحالة الثالثة ان يخطي في مسالتين في حكم المسالة الواحدة مثل هذه المسالة فان العبد والقاتل كلاهما يرجع الى فرع واحد وهو مانع الميراث فوقع الخطا فيه كله فمن نظر الى اتحاد الاصل منع ومن نظر الى تعدد الفروع اجاز فهذا تلخيص هذه المسالة

(الباب السادس عشر في الخبر وفيه عشرة فصول) (الفصل الاول في حقيقته وهو المحتمل للصدق والكذب لذاته احترازا من خبر المعصوم والخبر عن خلاف الضرورة) الخبر من حيث هو خبر يحتمل الصدق وهو المطابقة والكذب وهو عدم المطابقة والتصديق وهو الاخبار عن كونه صدقا والتكذيب وهو الاخبار عن كونه كذبا فالصدق والكذب نسبتان بين الخبر ومتعلقه عدميتان لا وجود لهما في الاعيان بل في الاذهان والتصديق والتكذيب خبران وجوديان في الاعيان ثم الخبر من حيث هو خبر يحتمل ذلك اما اذا عرض له من جهة المتكلم به ما يمنع الكذب والتكذيب فانه لا يقبلهما ولذلك اذا قلنا الواحد نصف الاثنين يمتنع الكذب والتكذيب او الواحد نصف العشرة يمتنع الصدق والتصديق ولكن ذلك بالنظر الى متعلقة لا بالنظر الى ذاته فلذلك قلت في الحد لذاته (سوال) التصديق والتكذيب نوعان من الخبر والنوع لا يعرف الا بعد معرفة الجنس فتعريف الجنس به دور والصدق والكذب نسبتان بين الخبر ومتعلقه والنسبة بين الشيئين لا تعرف الا بعد معرفتهما لتعريف الخبر بهما تعريف للشيء بما لا يعرف الا بعد معرفته فهذا دور ايضا (جوابه)

الباب السادس عشر في الخبر وفيه عشرة فصول

الكلام على الفصل الاول في حقيقته

(قوله المحتمل للصدق والكذب الخ) قد تقرر ان في الكلام ثلاث نسب نسبة كلامية ونسبة ذهنية ونسبة خارجية فالنسبة المفهومة من الكلام تسمى كلامية لدلالة الكلام عليها وهي من حيث ادراكها في الذهن وتصورها تسمى ذهنية فهي والكلامية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار والنسبة التي طرفها الخارج تسمى بصدق الخبر عند من يرى انحصار الخبر في الصدق والكذب وهم الجمهور مطابقة نسبته الكلامية لنسبته الخارجية بان يكونا ثبوتيين او سلبيين سواء طابقت الاعتقاد ايضا كما لو قال السني العالم حادث او لم تطابق الاعتقاد كما لو قال ذلك الفلسفي وكذبه عدم مطابقة نسبته الكلامية نسبته الخارجية بان تكون الكلامية ثبوتية والخارجية سلبية وبالعكس والفرق ما بينه وبين الانشاء هو وجود الخارج فيه دون الانشاء لان النسب التي فيها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة اي حالة بين الطرفين في نفس الامر والانشاء وان كانت له نسبة كلامية فهي ليست حاكية بل محضره ليترتب عليها وجود او عدم او معرفة او تحسر او نحو ذلك وهذا هو الذي اختاره ارباب حواشي المطول كالفنري والمحقق عبدالحكيم وارجعوا النفي في قول خطيب البيان لانه ان كان لنسبته خارج تطابقه اولا تطابقه فخبر والا فانشاء الى الخارج وقيده وتفرقة المحقق التفتزاني بينهما بالقصد الى المطابقة او عدمها في الخبر وعدم القصد اليها في الانشاء خلاف التحقيق وكيف تقصد عدم مطابقته وهو

انه تقدم في اول الكتاب ان التحديد بمثل هذا يجوز وان الحد هو شرح اللفظ و بيان مسماه دون تخليص الحقائق بعضها من بعض و بسطته هنالك فليطالع ثمة (وقال الجاحظ يجوز عروه عن الصدق والخلاف لفظي) قال اهل السنة لا واسطة بين الصدق والكذب لانه لا واسطة بين المطابقة وعدمها وقالت المعتزلة لفظ الكذب ليس موضوعا لعدم المطابقة كيف كانت بل لعدم المطابقة مع القصد لذلك و بهذه الطريقة ثبتت الواسطة فانه قد لا يكون مطابقا ولا يقصد ذلك ولا يعلم فلا يكون صدقا لعدم المطابقة ولا كذبا لعدم القصد لعدم المطابقة حجتنا قوله عليه السلام من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار فلما قيده بالعمد دل على تصوره بدون العمد كما قال تعالى ومن قتله منكم متعمدا وقال عليه السلام كفى بالرجل كذبا ان يحدث بكل ما سمع فجعله كاذبا اذا حدث بكل ما سمع وان كان لا يعلم عدم مطابقته فدل على ان القصد لعدم المطابقة ليس شرطا في تحقق مسمى الكذب حجة المعتزلة قوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة فجعلوا الجنون قسيم الكذب لعدم القصد فيه مع ان خبره على التقديرين غير مطابق فدل على اشتراط القصد في حقيقة الكذب وجوابهم انهم لم يقولوا كذب بل افترى والافتراء هو ابتداء الكذب واختراعه فهم نوعوا الكذب الى اختراع وجنون لا انهم قسموا كلامه الى كذب وغيره فيرجع الخلاف في ذلك الى ان العرب هل وضعت لفظ الكذب لغير المطابق كيف كان اولعدم المطابقة مع القصد لذلك وهو معنى قولي والخلاف لفظي (واختلفوا في اشتراط الارادة في حقيقة كونه خبرا فعند ابي علي وابي هاشم الخبرية معللة بتلك الارادة وانكره الامام لخفائها فكان يلزم ان لا يعلم خبر البتة ولاستحالة قيام الخبرية بمجموع الحروف لعدمه ولا ببعضه والا لكان خبرا وليس فليس)

وضع للمطابقة واما عدمها وهو الكذب فلا دلالة للفظ عليه وانما هو احتمال عقلي (قوله وقال الجاحظ الخ) هو احد روءساء المعتزلة وهو تلميذ النظام لقب بذلك لان عينيه كانتا جاحظتين اي بارزتين فزاد قبحا بذلك على قبح شكله فلذا لما احضره المتوكل ليعلم اولاده استبشع منظره فامر له بعشرة آلاف درهم وصرفه وكانت موته بوقوع مجلدات العلم عليه وهو ضعيف وحاصل مذهبه انه انكر انحصار الخبر في الصدق والكذب واثبت الواسطة فزعم ان صدق الخبر مطابقته للواقع مع اعتقاد انه مطابق وكذب الخبر عدم مطابقته للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق وغير هاذين وهو اربعة المطابقة مع اعتقاد عدم المطابقة وبدون اعتقاد اصلا وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة وبدون اعتقاد اصلا ليس بصدق ولا كذب بل واسطة بينهما (قوله حكاية عن الكفار الخ) اي كفار مكة ولما استبعدوا النشر الذي هو الاحياء

الخلاف في هذه المسالة مثل مسالة الامر قالوا الخبر قد يكون دعاء نحو غفر الله لنا وتهديدا نحو قوله تعالى سنفرغ لكم ايها الثقلان وامرا نحو قوله تعالى والولدات يرضعن اولادهن حولين واذا اختلفت موارد استعماله لا يتعين للخبر الا بالارادة كما قالوا لا تتعين صيغة الامر للطلب الا بالارادة والجواب واحد وهو ان الصيغة حقيقة في الخبر فينصرف لمدلولها بالوضع لا بالارادة واذا فرعنا على هذه الارادة فهي علة عند ابي هاشم للخبرية وهي كون اللفظ خبرا وفهم عنهم الامام ان الخبرية امر وجودي فقال تلك الخبرية الموجودة لا يمكن ان يكون محلها مجموع الحروف لان مجموع الحروف لا يوجد بل يستحيل ان يوجد من الحروف دائما الا حرف واحد لان الكلام من المصادر السيالة والمعدوم لا يكون محلا للموجود ولا يمكن ان يكون محلها بعض الحروف لان المحل يجب اتصافه بما قام به فاذا قام السواد بمحل يجب ان يكون اسود او العلم يجب ان يكون عالما كذلك اذا قامت الخبرية ببعض الحروف يجب ان يكون خبرا لكن بعض الحروف لا يكون خبرا اجماعا

(الفصل الثاني في التواتر (١) ماخوذ من مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما) ومن ذلك قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي واحدا بعد واحد بفترة بينهما وقال بعض اللغويين من لحن العوام قولهم تواترت كتبك علي ومرادهم تواصلت وهو لحن بل لا يقال ذلك الا في عدم التواصل كما تقدم وقال بعضهم ليس هو مشتقا من هذا بل من الوتر وهو الفرد والوتر قد يتوالى وقد يتباعد بعضه عن بعض (وفي الاصطلاح خبر اقوام عن امر محسوس يستحيل تواطوءهم على الكذب عادة) الاخبار في الاصطلاح ثلاثة اقسام التواتر وهو ما تقدم والاحاد وهو ما افاد ظنا كان المخبر واحدا او اكثر وما ليس بتواتر ولا آحاد وهو خبر المنفرد اذا احتفت به القرائن فليس متواترا لاشتراطنا في التواتر العدد ولا آحادا لافادته العلم وهذا القسم ما علمت له اسما في الاصطلاح وقولي عن امر محسوس احتراز من النظريات فان الجمع العظيم اذا

---

(١) اشار الى هاته المسالة ابن عاصم في المهيع بقوله والنقل للاخبار عند الاسناد ، نقل تواتر ونقل آحاد . فالخبر الذي له اشاعه ، وهو الذي تنقله الجماعة ، محال ان تواطوء على الكذب ، ذاك تواتر اليه ينتسب اه ناشره .

اخبروا عن حدوث العالم او غير ذلك فان خبرهم لا يحصل العلم ونعني بالمحسوس ما يدرك باحدى الحواس الخمس قال الامام في البرهان ويلحق بذلك ما كان ضروريا بقرائن الاحوال كصفرة الوجيل وحمرة الخجل فانه ضروري عند المشاهدة وقولي يستحيل تواطؤهم على الكذب احتراز عن اخبار الاحاد وقولي عادة احتراز من العقل فان العلم التواتري عادي لا عقلي لان العقل يجوز الكذب على كل عدد وان عظم وانما هذه الاستحالة عادية (واكثر العقلاء على انه مفيد للعلم في الماضيات والحاضرات والسمنية انكروا العلم واعترفوا بالظن ومنهم من اعترف به في الحاضرات فقط) لنا انا نقطع بدولة الاكاسرة والاقاصرة والخلفاء الراشدين ومن بعدهم من بني امية وبني العباس من الماضيات وان كنا لا نقطع بتفصيل ذلك ونقطع بوجود دمشق وبغداد وخرسان وغير ذلك من الامور الحاضرة فقد حصل العلم بالتواتر من حيث الجملة احتجوا بانا كثيرا ما نجزم بالشيء ثم ينكشف الامر بخلافه فلو كان التواتر يفيد العلم لما جاز انكشاف الامر بخلافه ولان كل واحد من المخبرين يجوز عليه الكذب فيجوز على المجموع لان كل واحد من الزنج لما كان اسود كان مجموعهم اسود والجواب عن الاول ان تلك الصور انما حصل فيها الاعتقاد ولو حصل العلم لم يجز ان ينكشف الامر بخلافه ونحن لم ندع حصول العلم في جميع الصور بل ادعينا انه قد يحصل وذلك لا ينافي عدم حصوله في كثير من الصور وعن الثاني ان الاحكام قسمان قسم لا يجوز ثبوته للاحاد لمجموعها فقط كارواء مجموع القطرات من الماء واشباع مجموع لقم الخبز وغلبة مجموع الجيش للعدو وغير ذلك فهذه احكام ثابتة للمجموعات دون الاحاد ومنه ما يثبت للاحاد فقط كالالوان والطعوم والروائح فانها يستحيل ثبوتها الا للاحاد اما المجموعات فامور ذهنية والامور الذهنية لا يمكن ان تقوم بها كيفيات الالوان وغيرها فحصول العلم عند مجموع اخبارات المخبرين كحصول الري والشبع ونحوهما فلا يلزم ثبوته للاحاد فاندفع الاشكال واما وجه الفرق بين الحاضرات والماضيات فلان الماضيات غائبة عن الحس فيتطرق اليها احتمال الخطا والنسيان ولذلك ان الدول المتقادمة لم يبق عندنا شيء من احوالها واما الحاضرات فمعضودة بالحس فيبعد تطرق الخطا اليها والجواب ان حصول الفرق لا يمنع من الاشتراك في الحكم وقد بيناه فيما تقدم (والعلم الحاصل منه ضروري عند الجمهور خلافا لابي الحسين البصري وامام الحرمين والغزالي) بحجة الجمهور انا نجد العلم التواتري حاصلا للصبيان والنسوان ومن ليس له اهلية النظر فلو انه نظري لما حصل الا لمن له اهلية النظر حجة الفريق الاخر انا نعلم بالضرورة ان المخبرين اذا توهم السامع انهم متهمون فيما اخبروا به لا يحصل

بعد الموت والحشر الذي هو سوق الخلق الى الحساب حصروا اخباره بهما على سبيل منع الجمع والخلو في الافتراء والاخبار حال الجنة ووجه الدلالة في الاية ان الثاني وهو الاخبار حال الجنة غير الكذب لانه قسيمه وقسيم الشيء غيره وغير الصدق لانهم يعتقدون عدم صدقه وهم عقلاء من اهل اللسان واللغة فيجب ان يكون من الخبر ما ليس بصادق ولا كاذب حتى يكون هذا منه بزعمهم والجواب من طرف الجمهور حاصله انهم منعوا ان المراد بالثاني غير

له العلم واذا لم يتوهم ذلك حصل له العلم واذا علم انهم من اهل الديانة والصدق حصل له العلم بالعدد اليسير منهم واذا لم يحصل له العلم بانهم كذلك بل بالضد لم يحصل العلم باخبار الكثير منهم واذا كان العلم يتوقف حصوله على ثبوت اسباب وانتفاء موانع فلابد من النظر في حصول تلك الاسباب وانتفاء تلك الموانع وهل حصلت كلها او بعضها فيكون العلم الحاصل عقيب التواتر نظريا لتوقفه على النظر والجواب ان ذلك صحيح لكن تلك المقدمات حاصلة في اوائل الفطرة والعلم لا يحتاج الى كبير تامل ولا يقال للعلم انه نظري الا اذا لم يحصل الا لمن له اهلية النظر وقد بينا ان الامر ليس كذلك (والاربعة لا تفيد العلم قاله القاضي ابو بكر وتوقف في الخمسة (١) قال الامام فخر الدين والحق ان عددهم غير محصور خلافا لمن حصرهم في اثنى عشر عدد نقباء موسى عليه السلام او العشرين عند ابي الهذيل لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين او اربعين لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا حينئذ اربعين او سبعين عدد المختارين من قوم موسى او ثلثمائة عدد اهل بدر او عشرة عدد بيعة الرضوان) انما جزم القاضي رحمه الله بان الاربعة لا تفيد العلم لان شهود الزنا اربعة وهم محتاجون الى التزكية فلو كان خبر الاربعة يفيد العلم لافاد خبر كل اربعة وحينئذ لا يحتاج الى التزكية في صورة لكنه خلاف الاجماع وتوقف في الخمسة لاحتمال حصول العلم بخبرهم وهذا البحث من القاضي يقتضي ان العدد بما هو عدد هو مدرك العلم بل الحق ان القرائن لابد منها مع الخبر كما تقدم تقريره في حجة امام الحرمين واذا كانت القرائن لابد منها فامكن حصولها مع الاربعة وفي تلك الصورة لا يحتاج الى التزكية والحق عند الجمهور انه متى حصل العلم كان ذلك العدد هو عدد التواتر قل او كثر وربما افاد عدد قليل العلم لزيد ولا يفيده لعمرو وربما لم يفد عدد كثير العلم لزيد وافاد بعضه العلم لعمرو وكل ذلك انما سببه اختلاف احوال المخبرين والسامعين وهذه المذاهب

(١) اشار الى هاته المسالة ابن عاصم في المهيع بقوله وَالْخُلْفُ فِي عَدَدِهِمْ قَدِ اشْتَهَرْ — فَقِيلَ سَبْعُونَ وَقِيلَ اثْنَى عَشَرْ — وَقِيلَ أَدْنَى مُقْتَضَى مُبِينَا — وَبَعْضُهُمْ حَدَّ بِأَرْبَعِينَا — وقال فخر الدين تَرْكُ الحَصْرِ — بعدد اولا بهذا الامر — ومذهب الجمهور ان الاربعة — خارجة عنه فكن متبعه اه ناشره

المتقدمة في اشتراط عدد معين انمـا مدرك الجميع ان تلك الرتبة من العدد وصفت بمنقبة حسنة لجعل ذلك سببا لان يحصل لذلك العدد منقبة اخرى وهي تحصيل العلم وهذا غير لازم والفضائل لا يلزم فيها التلازم وقـد يحصل العلم بقول الكفار احيانا ولا يحصل بقول الاخيار احيانا بل الضابط حصول العلم فمتى حصـل فذلك العدد المحصول له هو عـدد التواتر (وهو ينقسم الى اللفظي وهو ان يقع المشترك بين ذلك العدد في اللفظ المروى والمعنوي وهو وقوع الاشتراك في معنى عام كشجاعة علي رضي الله عنه وسخاء حاتم.) اللفظي كما تقول القرآن الكريم متواتر اي كل لفظـة منـه اشترك فيهـا الناقل للقرآن وكذلك دمشق وبغداد اي جميع النقلة نطقوا بهذه اللفظة واما المعنوي فلا تقع الشـركة في اللفظ كما يروى ان عليا رضي الله عنه قتل الفا في الغزوة الفلانية وتروى قصص اخرى بالفاظ اخرى كلهـا تشترك في معنى الشجاعة فنقـول شجاعة علي رضي الله عنـه ثابتـة بالتواتر المعنوي ويروى ان حاتما وهب مائة ناقة ويروي آخر انه وهب الف دينار ونحو ذلك حتى تتحصل حكايات مجموعهـا يفيـد القطع بسخائه وان كانت كل حكاية من تلك الحكايات لم يتواتر لفظها فهذا هو التواتر المعنوي (وشرطه على الاطلاق ان كان المخبر لنا غير المباشر استواء الطرفين والواسطة وان كان المباشر فيـكون المخبر عنـه محسوسا فان الاخبار عن العقليات لا يحصل العلم)(١) التواتر له اربع حالات طرف فقط ان كان المخبر هو المباشر وطرفان بغير واسطـة ان كان المخبر لنا غيـر المبـاشر وطرفان وواسطة وهو اجتماع ثلاثة المباشر وطائفة اخرى تنقـل عن الطائفة المباشرة وطائفة ثالثة تنقل الينا عن الواسطة الناقلة عن الطائفة المباشرة وطرفان ووسائط كما في القرآن الكريم فان سامعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم نقله عنـه وسائط وقرون حتى انتهى الينـا بعد ستة او سبعة ونحو ذلك وعلى كل واحد من هذه الطرق لا بد من شرطين في الجميع ان تكـون كل طائفة يستحيـل تواطوهـم على الكذب عادة وان يكون الخبر عنه امرا حسيا فهذا معنى قول العلماء من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة معناه ان كان له طرفان او واسطة والا فقد لا يلزم ذلك في

التواتر كما تقدم بيانه (الفصـل الثالث في الطرق المحصلة للعلم غير التواتر وهي سبعة كون المخبر عنه معلوما بالضرورة او الاستدلال وخبر الله تعالى وخبر الرسـول وخبـر مجموع الامة او الجمع العظيـم عن الوجدانيات في نفوسهم او القرائن عند امام الحرمين والغزالي والنظام خلافا للباقين) (٢) المعلوم بالضرورة نحو الواحد نصف الاثنين وبالاستدلال نحو الواحد سدس عشر الستين فان المخبر عن هذين يقطع بصدقه وكذلك من اخبر عن خبر الله تعالى او اخبر الله تعالى عن قيام الساعة فان خبر الله تعالى وخبر رسوله صـلى الله عليه وسلم يقطع بصـدقة وكـذلك مجموع الامة لانه معصوم ومثـال اخبار الجمع عن الوجدانيات ان يخبر كل واحد انه وجد هذا الطعام شهيا او كريها فنقطع ان ذلك الطعـام كذلك فان متعلق اخبارهم واحد وان لم يحصل القطع بما في نفس كل واحد من تلك الكراهة لان كراهة كل واحد منهم لم يخبر عنها غيره واخبار الاخر انما هو عن كراهة اخرى قامت به فمخبراتهم متعددة وفي كل مخبر عنه خبر واحد فـلا يحصل القطع به بخلاف متعلق تلك الكراهات او اللذات فانه واحد وهو كون ذلك الطعام كذلك فان اخبارات الجميع اجتمعت فيه فحصل القطع فهذا هو صورة هذه المسالة . حجة امام الحرمين انا نجد المخبر عن مرضـه مع اصفرار وجهه وسقم جسمه وغير ذلك من احواله فانا نقطع بصدقه حينئذ وكذلك كثير من الصور في غير المرض من الغضب والفرح والبغضة وهو لا يعد ولا يحصى حجة المنـع ان كثيرا ما يقطع بموت زيد ثم ينكشف الغيب عن كونه فعل ذلك خوفا من السلطان او لغرض آخر ومع قيام هذا الاحتمال لا يحصل العلم وجوابه انا نمنع ان الحاصل في تلك الصورة علم بل اعتقاد ونحن لا ندعي ان القرائن تفيد العلم في جميع الصور بل في بعضها فيحصل الظن وفي بعضهـا الاعتقـاد وفي بعضها العلم ونقطع في بعض الصور بما دلت عليه القرائن وان الامر لا ينكشف بخلافه ومـن انصف وراجع نفسه وجد الامر كذلك في كثير من الصور نعم في بعضها ليس كذلك وما النزاع فيه انما النزاع

> الكذب وانه قسيمه واختاروا ان المراد به الكذب وقولهم انه قسيمه وقسيم الشيء غيره ان ارادوا انه قسيم مطلق الكذب كما هو المتبادر فممنوع بل هو قسيم الكذب العمدي خاصة وان ارادوا انه قسيم الكذب عن عمد فمسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون المراد من الثاني غير الكذب اذ لا يلزم من كون الشيء قسيما للاخص ان يكون قسيما للاعم فتكون الاية حصرا للخبر الكاذب بزعمهم في نوعيه اعني الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد

---

(١) اشار الى هاته المسالة ابن عاصم في المبع بقوله والعلم حاصل من التواتر — لكن بشرطين لذي المعتبر — ان تستوي مع كثر ناقليه واسطة مع طرفيه فيه — والثاني ان يكون مسندا لما — بالحس لا من نظر قد علما

(٢) كما اشار الى هاته المسالة فيه بقوله والعلم ايضا حاصل بالخبر — من طرق ليست من التواتر — وهي اذا المخبر ياتي بالخبر — تعلمه ضرورة او بالنظر — وهو كذاك بين الحصول — من خبر الله اوالرسول — وواضح حصوله من خبر — مجموع الامة التزاما فانظر — كـذاك مـن قـرائن الاحوال : عند ابي المعالي والغزالي ونقل عدلين لدى ابن حزم . فيما يراه موجب للعلم اه ناشره

هل يمكن ان يحصل العلم في صورة ام لا فانتم تنفونه على الاطلاق ونحن نثبته في صورة (الفصل الرابع في الدال على كذب الخبر وهو خمسة منافاته لما علم بالضرورة او النظر او الدليل القاطع او فيما شانه ان يكون متواترا ولم يتواتر كسقوط الموذن يوم الجمعة ولم يخبر به الا واحد وكقواعد الشرع اولهما جميعا كالمعجزات او طلب في صدور الرواة او كتبهم بعد استقراء الاحاديث فلم يوجد) قول القائل الواحد ليس نصف الاثنين مخالف لما علم بالضرورة ومثال الثاني الواحد ليس سدس عشر الستين ومثال الدليل القاطع ان الشمس ليست طالعة ونحن نشاهدها طالعة وقواعد الشرائع نحو وجوب الصلاة والزكاة او تحريم الخمر ونحو ذلك مما هو من قواعد الدين فان شان هذا ان يتواتر لتوفر الدواعي على نقله كسقوط الموذن شانه ان يتواتر لغرابته وقواعد الدين شانها ان تتواتر لشرفها والمعجزات جمعت بين الغرابة لكونها من خوارق العادات والشرف لانها اصل النبوات فاذا لم يتواتر شيء من ذلك ولم ينقله الا واحد دل على كذب الخبر ان كان قد حضره جمع عظيم ولم يقم غيره مقامه في حصول المقصود منه فالقيد الأول احترازا من انشقاق القمر فانه كان ليلا ولم يحضره عدد التواتر والقيد الثاني احتراز عن بقية معجزات الرسول عليه الصلاة والسلام كنبع الماء من بين اصابعه واشباع العدد العظيم من الطعام القليل فانه حضره الجمع العظيم غير ان الامة اكتفت بنقل القرآن واعجازه عن غيره من المعجزات فنقلت آحادا مع ان شانها ان تكون متواترة واما الاحاديث فلها حالتان اول الاسلام قبل ان تدون وتضبط فهذه الحالة اذا طلب حديث ولم يوجد ثم وجد لا يدل على كذبه فان السنة كانت مفرقة في الارض في صدور الحفظة الحالة الثانية بعد الضبط التام وتحصيلها اذا طلب حديث فلم يوجد في شيء من دواوين الحديث ولا عند رواته دل ذلك على عدم صحته غير انه يشترط استيعاب الاستقراء بحيث لا يبقى ديوان ولا راو الا وكشف امره في جميع اقطار الارض وهو عسر او متعذر واما الكشف في البعض فلا يحصل القطع بكذبه لاحتمال ان يكون في البعض الاخر وقد ذكر ابو حازم حديثا في مجلس هرون الرشيد وحضره ابن شهاب الزهري فقال ابن شهاب لا اعرف هذا الحديث فقال له ابو حازم اكل سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفتها فقال لا فقال اثلثيها

الكلام على الفصل الرابع في الدال على كذب الخبر

(قوله الدال على كذب الخبر وهو خمسة الخ) هي مخالفته لما علم بالضرورة او بالنظر ومخالفته للدليل القاطع او ينقل آحادا ما تتوفر الدواعي على نقله لغرابته كمثال سقوط الخطيب او لشرفه كقواعد الدين او جمع الغرابة والشرف كالمعجزات والغرابة من جهة كونها من خوارق العادات والشرف من جهة انها اصل النبوات ولما كان بعض المعجزات نقل آحادا والخبر بذلك صادق شرطوا شرطين في كون ما ينقل آحادا وتتوفر الدواعي على نقله اولهما ان يحضر الجم الغفير ذلك الامر الذي يهتم به الثاني ان لا يقوم غيره مقامه فالاول احتراز من انشقاق القمر فانه كان ليلا والشان عدم حضور الجمع فيه فاخبار الواحد بهذا المهتم به لا يكون كاذبا لعدم حضور الجمع له فانكار الحليمي له لعدم تواتره غير صحيح لا يقال كيف الانكار من هذا الامام المعتبر الم يك ثابتا وانشق القمر لانا نقول ذلك في يوم القيامة عند ذوي الالباب بدليل اقترانه بالاقتراب فالماضي في الاية مراد به الاستقبال كاتى امر الله عبر به لتحقق الوقوع والتحقيق ان انشقاق القمر متواتر وان الاية فيه لا في يوم القيامة قال الامام القاضي فذكر الانشقاق بلفظ الماضي واخبر ان الكفار اعرضوا عن آياته وزعموا انها سحر قال واجمع المفسرون واهل السير على وقوعه ورواه من الصحابة علي وابن مسعود وخديجة وجبير ابن مطعم وابن عمر وابن عباس وانس وجابر وسهل ابن سعد وابي وابو سعيد وبريرة وعائشة وام سلمة فلذا قال السبكي الصحيح عندي ان انشقاق القمر متواتر وكذا حنين الجذع (قوله اوفيما شانه ان يكون متواترا الخ) اي فهذا مما يقطع فيه بكذب الخبر وهذا الاصل

فقال لا قال انصفها فسكت فقال له اجعل هذا من النصف الذي لم تعرفه وهذا هو ابن شهاب الزهري شيخ مالك فما ظنك بغيره (**الفصل** الخامس في خبر الواحد وهو خبر العدل الواحد او العدول المفيد للظن وهو عند مالك رحمه الله وعند اصحابه حجة واتفقوا على جواز العمل به في الدنيويات والفتوى والشهادات والخلاف انما هو في كونه حجة في حق المجتهدين فالاكثرون على انه حجة لمبادرة الصحابة رضوان الله عليهم الى العمل به) كون خبر الجماعة اذا افاد الظن يسمى خبر الواحد هو اصطلاح لا لغة وقد تقدم اول الباب ان الاخبار ثلاثة اقسام تواتر وآحاد ولا تواتر ولا آحاد وهو خبر الواحد المنفرد اذا احتفت به القرائن حتى افاد العلم وجمهور اهل العلم على ان خبر الواحد حجة عند مالك والشافعي وابي حنيفة واحمد بن حنبل وغيرهم قال القاضي عبد الوهاب في الملخص اختلف الناس في جواز التعبد بخبر الواحد فقال

به الفقهاء والاصوليون وخالف بعض المتكلمين والقائلون بجواز التعبد به اختلفوا في وقوع التعبد به فمنهم من قال لا يجوز التعبد به لانه لم يرد التعبد به بل ورد السمع بالمنع منه ومنهم من يقول بجوز العمل به اذا عضده غيره ووجد امر يقويه ومنهم من يقول لا يقبل الا خبر اثنين فصاعدا اذا كانا عدلين ضابطين قاله الجبائي وحكى المازري وغيره انه قال لا يقبل في الاخبار التي تتعلق بالزنا الا اربعة قياسا للرواية على الشهادة حجة المنع من جواز التعبد به ان التكاليف تعتمد تحصيل المصالح ودفع المفاسد وذلك يقتضي ان تكون المصلحة او المفسدة معلومة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن وهو يجوز خطوه فيقع المكلف في الجهل والفساد وهو غير جائز وهذه الحجة باطلة اما لانها مبنية على قاعدة الحسن والقبح ونحن نمنعها او لان الظن اصابته غالبة وخطوه نادر ومقتضى القواعد ان لا نترك المصالح الغالبة للمفسدة النادرة فلذلك اقام صاحب الشرع الظن مقام العلم لغلبة صوابه وندرة خطئه

خالفت فيه الرافضة وقالوا لا يقطع بكذبه بتجويز العقل صدقه ليصدق ما رووه في امامة سيدنا علي رضي الله عنه انت الخليفة من بعدي وشبهوه بما لم يتواتر من المعجزات كحنين الجذع وتسليم الحجر وتسبيح الحصا والتشبيه باطل فانها كانت متواترة واستغني عن تواترها الى الان بتواتر القرآن بخلاف ما ذكروه في امامة علي فانه لا يعرف ولو كان ما خفي عن الصحابة الذين بايعوا ابابكر في سقيفة بني ساعده من الخزرج ثم بايعه علي رضي الله عنهم واورد حجة الاسلام في المستصفى وفي المنخول الاختلاف في دخوله صلى الله عليه وسلم مكة هل كان صلحا او عنوة او غيره متمسكين في ذلك بخبر الآحاد مع انه كان في مزدحم من الخلق واجاب بان دخول مكة عنوة قد صح عن الاستفاضة وانه دخلها متسلحا مع الالوية والاعلام وتمام التمكن والاستيلاء قال في المنخول اما جريان امان لهم معه وذلك مما لا يخفى فلا يبعد انفراد الآحاد به وان كان في المستصفى جعل هذا مما نقل تواترا والمنقول آحادا ما روى انه ودى قوما قتلهم خالد ابن الوليد الذي استدل به بعض الفقهاء انها كانت صلحا وشان هذا ان يخفى فلا يبعد نقله آحادا

الكلام على الفصل الخامس في خبر الواحد

حجة المنع من الوقوع قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وخبر الواحد لا يوجب علما فلا يتبع وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن في سياق الذم وذلك يقتضي تحريم اتباع الظن وهذه النصوص كثيرة وجوابها ان ذلك مخصوص بقواعد الديانات واصول العبادات القطعيات ويدل على ذلك قوله عليه السلام نحن نقضي بالظاهر والله متولي السرائر وقوله تعالى ياايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فجعل تعالى الموجب للتبين كونه فاسقا فعند عدم الفسق يجب العمل وهو المطلوب ولقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب تعالى الحذر بقول الطائفة الخارجة من الفرقة مع ان الفرقة تصدق على ثلاثة فالخارج منها يكون اقل منها فاذا اوجب الحذر عند قولهم كان

قولهم حجة وهو المطلوب وقياسا على **الفتوى والشهادة** ومعنى قولي **اتفقوا** على انه حجة في الدنيويات انه يجوز الاعتماد على قول العدل في الاسفار وارتكاب الاخطار اذا **اخبر انها مامونة وكذلك** سقى الادوية ومعالجة المرضى وغير ذلك من امور الدنيا ويجوز بل يجب الاعتماد على قول المفتي وان كان قوله لا يفيد عند المستفتين الا الظن ولذلك اجتمعت الامة على ان الحاكم يجب عليه ان يحكم بقول الشاهدين وان لم يحصل عنده الا الظن وانما الخلاف اذا اجتهد العلماء في الاحكام المتعلقة بالفتاوي هل يجوز للمجتهد الاعتماد على ذلك((١)) ويشترط في المخبر العقل والتكليف وان كان تحمل الصبي صحيحا والاسلام واختلف في المبتدعة اذا كفرناهم فعند القاضي ابي بكر منا والقاضي عبد الجبار لا تقبل رواياتهم وفصل الامام فخر الدين وابو الحسين بين من يبيح الكذب وغيره والصحابة رضوان الله عليهم عدول الا عند قيام المعارض) اما العقل فلانه اصل الضبط والتكليف هو الوازع عن الكذب فمن لا تكليف عليه هو آمن من عذاب الله تعالى في كذبه فيقدم عليه ولا يحصل الوثوق به وتحمل الصبي جائز لانه انما يقبل اداءه وروايته بعد بلوغه وحصول التكليف والوزاع في حقه وكذلك تحمل الكافر والفاسق ويؤدون اذا زالت هذه النقائص عنهم فان من حصل له العلم بشيء جاز له الاخبار عنه ولا تضره الحالة المقارنة لحصول العلم ونقل في مذهب الشافعي رضي الله عنه قول بجواز رواية الصبي وهو منكر من حيث النظر والقواعد بخلاف التحمل وما زال الصحابة رضوان الله عليهم يسمعون رواية العدول فيما تحملوه في حالة الكفر والصبا وذلك غير قادح وكذلك الشهادة لا يقدح فيها ان وقت التحمل كان عدوا او صبيا او كافرا او فاسقا اذا سلمت حالة الاداء عن ذلك فكذلك ههنا واما الكافر الذي هو من غير اهل القبلة فلا تقبل روايته في الدين وان كان ابو حنيفة رضي الله عنه قبل شهادة

(قوله وهو المطلوب الخ) فيه نظر فقد قال الجوهري والفرقة طائفة من الناس هذا لفظه وقال الشافعي رحمه الله وهو من اهل هذا الشان ان الطائفة اقلها ثلاثة ونقله عنه القفال نعم في صحاح الجوهري عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة اي واحد فصاعدا (قوله وقياسا على الفتوى الخ) قال الاسنوي ما نصه اي الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد القياس على الفتوى والشهادة والجامع تحصيل المصلحة المظنونة او دفع المفسدة المظنونة وفرق الخصم بان الفتوى والشهادة تقتضيان شرعا خاصا ببعض الناس والرواية تقتضي شرعا عاما للكل ولا يلزم من تجويزنا للواحد ان يعمل بالظن الذي قد يخطي ويصيب ان نجوز ذلك للناس كافة ورده المص بشرعية اصل الفتوى فان اتباع الظن فيها لا يختص بمسالة ولا بشخص وقد يقال الرواية اكثر عموما لانها تقتضي الحكم على المجتهدين والمقلدين واما الفتوى فخاصة بالمقلدين وقد استدل في المحصول ايضا على التمسك بخبر الواحد بانه عليه الصلاة والسلام كان يبعث الرسل بتبليغ الاحكام وباجماع الصحابة على العمل به عند اطلاعهم عليه اه (قوله في حالة الكفر والصبا الخ) حاصله ان الصحابة رضوان الله عليهم وغيرهم يقبلون رواية الصحابة الذين تلقوا مروياتهم في حال الصبا وادوه بعد البلوغ من غير استفسار عن الوقت الذي تحملوه فيه فهذا عبد الله ابن الزبير والنعمان ابن بشير فان النبي صلى الله عليه وسلم توفي وسن كل واحد منهما دون العشر فقد اتفق اهل السير والاخبار ومن صنف في الصحابة ان ابن الزبير اول مولود في الاسلام بالمدينة من قريش وانه ولد في السنة الثامنة ومما حفظه في الصغر ما اخرجه البخاري وغيره عنه انه قال لما كان يوم الخندق كنت انا وعمر ابن ابي سلمة في الاطم الذي فيه نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يرفعني وارفعه فاذا رفعني رايت ابي حين يمر الى بني قريظة وكان

(١) في مهيع الاصول — فصل ومهمى ان يكون الواع — مميزا في حالة السماع — وهبه غير بالغ وحينا — يحدث التمييز لا يكفينا — بل شرطه البلوغ لا محالة — والعقل والاسلام والعدلة اهـ ناشره

يقاتل مع النبي صلى الله عليه وسلم من ياتي بني قريظة فذهب الزبير فلما رجع قلت له يا ابتي لقد رايتك وانت تمر الى بني قريظة فقال اما والله ان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتجمع لي ابويه يتفديا ني بهما فداك ابي وامي والخندق اما في السنة الرابعة او الخامسة فاكثر ما يكون عمره اذ ذاك اربع سنين وبعض اشهر فقد ضبط هذه القصة وهو صغير جدا والنعمان من اقران ابن الزبير وهو اول مولود في الانصار بعد الهجرة ومما صرح بسماعه من النبي صلى الله عليه وسلم فيه ما في الصحيحين عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحلال بين الحديث وكذا سيدنا عبد الله ابن عباس فمما تحمل صغيرا واداي كبيرا فقد قيل له اشهدت العيد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم ولولا مكاني منه ما شاهدته من الصغر ومثله سيدنا انس فكان ابن عشر لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وعرضته امه رضي الله عنها على النبي صلى الله عليه وسلم لخدمته فقبله وتوفي صلى الله عليه وسلم وهو ابن عشرين سنة وقد روى له عن النبي صلى الله عليه وسلم الفا حديث ومائتا حديث وستة وثمانون حديثا ولم ينقل الفحص في شيء منها عن الوقت الذي تلقى فيه ذلك عنه وذكر القاضي عياض عن اهل الصنعة من اهل الحديث وابن الصلاح ان سن التحمل خمس او اربع لابن عبدالبر تعقلية محمود المجة وهو ابن خمسين كما في البخاري عن محمود ابن الربيع قال عقلت من النبي صلى الله عليه وسلم مجة مجها في وجهي وانا ابن خمس سنين وقيل هو ابن اربع والمجة الواحدة من المج وهو ارسال الماء من الفم مع النفخ وقيل لا يكون مجا حتى يتباعد به وقال ابن الصلاح بلغنا عن ابراهيم ابن سعيد الجوهري قال رايت صبيا ابن اربع سنين وقد حمل الى المامون قد قرا القرآن ونظر في الراي غير انه اذا جاع بكى (قوله واما المبتدعة الخ) المبتدع اما ان يبتدع بما هو كفر كغلاة الروافض والخوارج فالاكثرون انهم مثل الكافر كما نقل ذلك الامدي واختاره الشيخ ابن الحاجب والذي اختاره الامام الرازي والبيضاوي والكمال ابن الهمام في التحرير وغيرهم انه ان اعتقد حرمة الكذب قبلنا روايته والا فلا

اهل الذمة في الوصية وعلى بعضهم لقوله تعالى او آخران من غيركم فالجمهور يقولون من غير تلك القبيلة وابو حنيفة يقول من غير دينكم والمسالة مستقصاة في الفقه والخلاف واما المبتدعة فقد قبل البخاري وغيره روايتهم كعمرو بن عبيد وغيره من المعتزلة وغيرهم نظرا الى انهم من اهل القبلة من حيث الجملة وردها غيرهم لانهم اما كفرة او فسقة وهو مذهب مالك رحمه الله لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وهؤلاء اما فسقة او كفرة والعدالة شرط لقوله تعالى ذوي عدل منكم مع قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم فهذا مطلق وذاك مقيد والمطلق يحمل على القيد ولقوله تعالى في الاية الاخرى ممن ترضون من الشهداء واذا اشترطت العدالة في الشهادة المتعلقة بامر جزئي لا يتعداه الحكم المشهود به فاولى الرواية لانها تثبت حكما عاما على الخلق الى يوم القيامة ولان الدليل ينفي العمل بالظن خالفناه في حق العدل فيبقى فيما عداه على مقتضى الدليل ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا دل على عدم قبول الفاسق فلابد من العلم بعدم الفسق حتى يتعين حكم التوقف وذلك هو ثبوت العدالة وهو المطلوب ومعنى قول العلماء الصحابة رضوان الله عليهم عدول اي الذين كانوا ملازمين له والمهتدين بهديه عليه الصلاة والسلام وهذا هو احد التفاسير للصحابي وقيل الصحابي من رآه ولو مرة وقيل الصحابي من كان في زمانه وهذان القسمان لا يلزم فيهما العدالة مطلقا بل فيهم العدل وغيره بخلاف الملازمين له عليه السلام وفاضت عليهم انواره وظهرت فيهم بركاته وآثاره وهو المراد بقوله

عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقولي عند قيام المعارض حذرا من زنا ماعز والغامدية وغير ذلك مما جرى في زمن عمر في قصة ابي بكرة وما فيها من القذف والجلد والقصة مشهورة فمع قيام اسباب الرد لا تثبت العدالة غير انها هي الاصل فهم من غير عصمة وغيرهم الاصل فيه عدم العدالة حتى تثبت العدالة عملا بالغالب في الفريقين (١) والعدالة اجتناب الكبائر وبعض الصغائر والاصرار عليها والمباحات القادحة في المروءة) الكبيرة والصغيرة يرجعان الى كبر المفسدة وصغرها وقال بعض العلماء لا يقال في معصية الله تعالى صغيرة نظرا الى من عصي بها مع حصول الاتفاق على ان العدالة لا تذهب بجميع الذنوب بل الخلاف في التسمية قال بعض العلماء كل معصية فيها حد فهي كبيرة وكذلك كل ما ورد في الكتاب او السنة لعنة فاعله او التشديد في الوعيد عليه فهو كبيرة ثم ما وقع من غير ذلك اعتبر بالنسبة اليه فان ساواه في المفسدة حكم بانه كبيرة وورد في السنة بان القبلة في الاجنبيه صغيرة والنظرة والاخلاء ونحوهما فينظر ايضا ما ساواهما فهو صغيرة واما الاصرار فيخرج الصغيرة عن ان تكون صغيرة ولذلك يقال لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار فالاصرار ان يكون العزم حاصلا على معاودة مثل تلك المعصية اما من تقع منه الصغيرة فيقلع عنها ويتوب ثم يواقعها من غير عزم سابق على تكرر الفعل فليس باصرار (فائدة) ما ضابط الاصرار الذي تصير الصغيرة به كبيرة قال بعض العلماء حد ذلك ان يتكرر منه تكرارا يخل الثقة بصدقه كما تخل به ملابسة الكبيرة فمتى وصل الى هذه الغاية صارت الصغيرة كبيرة وذلك يختلف باختلاف الاشخاص واختلاف الاحوال والنظر في ذلك لاهل الاعتبار والنظر الصحيح من الحكام وعلماء الاحكام الناظرين في التجريح والتعديل . والمباحات القادحة في المروءة نحو الاكل في الطرقات والتعري في الخلوات ونحو ذلك مما يدل على انه غير مكترث باستهزاء الناس به قال الغزالي الا ان يكون ذلك ممن يعمل ذلك على سبيل كسر النفس والزامها التواضع كما يفعله كثير من العباد وقولي بعض الصغائر معناه ان من الصغائر مالا يكون فيه الا مجرد المعصية كالكذبة التي لا يتعلق بها ضرر والنظرة لغير ذات محرم ومنها ما يكون دالا على الاستهزاء بالدين او المروءة كما لو قبل امراة في الطريق او امسك فرجها بحضرة الناس غير مكترث بهم فهذه افعال من لا يوثق بدينه ولا مروءته فلا نامنه في الشهادة على الكذب فيها (فائدة) ما تقدم من ان الكبيرة تتبع عظم المفسدة فما لا تعظم مفسدته لا يكون كبيرة استثنى صاحب الشرع من ذلك اشياء حقيرة المفسدة وجعلها مسقطة للعدالة موجبة للفسوق لقبح ذلك الباب في نفسه لا لعظم المفسدة وذلك كشهادة الزور فانها فسوق مطلقا وان كان لم يتلف بها على المشهود عليه الا فلسا ومقتضى القاعدة انها لا تكون كبيرة الا اذا عظمت مفسدتها وكذلك السرقة والغصب لقبح هذه الابواب في انفسها ومما يدل على التفرقة بين اسباب الفسوق وغيرها قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فرق تعالى بين الكفر والفسوق الذي هو الكبائر والعصيان الذي هو الصغائر التي ليست فسوقا (ثم الفاسق ان كان فسقه مظنونا قبلت روايته بالاتفاق وان كان مقطوعا قبل الشافعي رواية ارباب الاهواء (٢) الا الخطابية من الرافضة لتجويزهم الكذب لموافقة مذهبهم ومنع القاضي ابو بكر من قبولها واختلف العلماء في شارب النبيذ من غير سكر فقال

لان ابتداعه بما هو مكفر له بتاويل الشرع فكيف يكون كالمنكر لدين الاسلام وقال الحافظ العسقلاني الذي ترد روايته لابتداعه من خالف المقطوع به معتقدا صوابه (قوله والاصرار عليها الخ) قال الشيخ عزالدين ابن عبدالسلام ان تكرر منه الصغيرة تكررا يشعر بقلة مبالاته بدينه اشعار ارتكاب الكبيرة بذلك واليه يرجع ما نقله الشهاب عن بعضهم وهو غير ما فسر به المص لان مدار الاصرار العزم على اعادتها وانه له شعار اما من تقع منه الصغيرة فيقلع عنها ويتوب ثم يوقعها من غير عزم سابق على تكرار الفعل فليس باصرار فان قلت لا حاجة الى ذكر ترك الاصرار على الصغيرة لدخوله في ترك الكبائر لان الاصرار على الصغيرة كبيرة قلت ذكره مخافة عدم توهم دخوله في ترك الكبائر او موافقة لمن قال انها لا تصير بالاصرار كبيرة كما ان الكبيرة لا تصير بالمواظبة كفرا ولو اجتمعت الصغائر مختلفة النوع يكون حكمها حكم الاصرار على الواحدة اذا كانت بحيث يشعر مجموعها بمايشعر به الاصرار على اصغر الصغائر قاله ابن عبدالسلام (قوله ولذلك يقال لا صغيرة مع الاصرار الخ)

---

(١) في المهيع والعدل من يجتنب الكبائر — مع التوقي بعد للصغاير — وكل ما يقدح في المروه — من المباحات سوى الممنوعة .

(٢) في المهيع — والخلف في رواية المبتدع — في الرد والقبول مما قد رع — اه ناشره

الشافعي احده واقبل شهادته بنـاءعلى ان فسقه مظنون وقال مالك احده ولا اقبل شهادته كانه قطع بفسقه)معنى الفسق المظنون الذي تقبل معه الرواية ان يكون هو يعتقد انه على صواب لمستند حصل له ونحن نظن بطلان ذلك المستند ولا نقطع ببطلانه فهـو في حـكـم الفـاسق لـولا ذلـك المستنـد امـا لـو ظننا فسقه ببينة شهدت بارتكابه اسباب الفسوق فليس هو من هذا القبيل بل ترد روايته ومعنى ان ارباب الاهـواء مقطوع بفسقهم اي خالفوا قطعيا وهم يعتقدون انهم على صواب والقسم الاول خالف ظنا فقط حجة الشافعي انهم من اهل القبلة فتقبل روايتهم كما نورثهم ونرثهم ونجري عليهم احكام الاسلام حجـة القـاضي ان مخالفتهم القواطـع تقتضي القطـع بفسقهم فيندرجون في قوله تعـالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ولان قبول روايتهم ترويـج لبدعتهـم فيحرموا واما بيان شارب النبيذ فالامر فيه مبني على قاعـدتين احداهـمـا ان الزواجر تعتمد المفاسد ودراهـا لا حصول العصيان ولذلك نؤلم الصبيان والبهائم استصلاحا لهم وان لم يكونوا عصاة وكذلك يقام الحد على الحنفي لدرء مفسدة السكر وفساد العقـل والتسبب له وان لم يكن عاصيا لتقليده ابا حنيفة فهذه القاعدة هي الموجبة لحده وقبول شهادته ولا تنـاقض حينئذ لان الزواجر لدرء المفسـدة وقبول الشهادة لعدم المعصية ويرد على الشافعي في هذه القاعدة انهـا وان كانت صحيحة غير انا لم نجدها الا في الزواجر التي ليست محدودة اما المحدودة فما عهدناها في الشرع الا في المعاصي القاعدة الثانية وهي ان قضاء القاضي ينقض اذا خالف احد اربعة اشياء الاجماع او النص الجلي او القياس الجلي او القواعد فمتى خالف احدى هذه القواعـد الاربعة قضاء قاض لا لمعارض له في القياس او النص الجلي او القواعد نقض هذا هو مدار الفتـاوي في المذاهب المعمول بها واذا كنا لا نقره شرعا مع تاكده بقضاء القاضي ونقضه فاولى ان لا نقره شرعا ان لم يتاكد واذا لم نقره شرعا لم يجز التقليد فيه ويكون الناطق به من المجتهدين كانه ساكت لم يقل شيئا والمقـلـد لذلك المجتهد كانه لم يقلد احدا ومن لم يكن مقلدا في شرب النبيذ كان عاصيا والعاصي بمثل هذه الفعلـة يكون فاسقا فلهذه القاعدة قال مالك احده للمعصية وارد شهادته لفسقه وهو اوجه في النظر من قول الشافعي لما تقدم من الاشكال على قول الشافعي ومسالة النبيذ خولفت فيها النصوص لقوله عليه السلام كل مسكر خمر وكل خمر حرام ونحوه وهو كثير في السنة والقياس الجلي على الخمر والقواعد

ظاهره انه كلام قيل من ايمة هذا الشان وليس كذلك بل هو من كلام سيدي ولد عدنان فقد روى الطبراني في مسند الشاميين والقضاعي في مسند الشهاب وابن شاهين عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار (قوله وقال ابو حنيفة يقبل قول المجهول الخ) اي باطنـا وهو المشهور ولا ينافي ذلك ان الشهادة اضيق من الراوية وقد قبل الفقهاء شهادة المستور في بعض المواضع كحضور عقد النكاح والشهادة بهلال رمضان لان

من جهة ان القاعدة سد الذريعة في صون العقول لانعقاد الاجماع على تحريم النقطة من الخمر وان كانت لا تسكر سد الذريعة الاسكار (وقال ابو حنيفة يقبل قول المجهـول) خالفه الجمهور في ذلك(١) لقوله عليه السلام يحمل هذا العلم من كـل خلف عدوله وهذا صيغته صيغة الخبر ومعناه الامر تقديره ليحمل هـذا العلم من كل خلف عدوله فلولا ان العدالة شرط والا لبطلت حكمة هذا الامر فان العدل وغيره سـواء حينئذ احتج ابو حنيفة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اوجب الله تعالى التثبت عند وجود الفسق فعند عدم الفسق وجب ان لا يجب التثبت فيجوز العمل وهو المطلوب ولقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهـوا في الـدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهـم لعلهم يحذرون اوجب الحذر عنـد قبولهم قولهم ولم يشترط العـدالة فوجب جواز قبول قول المجهول ولان اعرابا جاء يشهد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهلال فقبل شهادته وامر الناس بالصوم واذا جاز ذلك في الشهادة جاز في الرواية بطريق الاولى لان الشهادة يشترط فيهـا ما لا يشترط في الرواية من الذكورية والحرية والعدد وغير ذلك والجواب عن الاول انا اذا علمنا زوال الفسق ثبتت العدالة لانهما ضدان لا ثالث لهما متى علم نفي احدهما ثبت الاخر وعن الثاني ان الطائفة مطلقة في الاية فيحمل على ما تقدم من تقييد السنة بقوله عليه السلام من كل خلف عدوله وعن الثالث ان القصة محتملة من حيث اللفظ وليس في الحديث انه كان مجهولا ولا معلوما غير ان قضايا الاعيان تتنزل على القواعد وقاعدة الشهادة العدالة ولو نقل عن بعض قضاة الزمان انه حكم بقول رجل ولم يذكر صفته حمل على انه ثبتت عدالته فرسول الله صلى الله عليه وسلم اولى لا سيما وهو يقول اذا شهد ذوا عدل فصوموا وافطروا وانكسوا فتصريحه عليـه السـلام بالعدالة يابي قبول شهادة المجهول (وتثبت العدالة اما بالاختبار او بالتزكية (٢) واختلف الناس في العدد في التزكية والتجريح فشرطه بعض المحدثين في التزكية والتجريح في الرواية والشهادة واشترطه القاضي ابو بكر في تزكية الشهادة فقط واختاره الامام فخر الدين وقـال الشافعي يشترط ابداء سبب التجريح دون التعديل لاختلاف المذاهب في ذلك والعدالة شيء واحد وعكس قوم لوقوع الاكتفاء بالظاهر في العدالة دون التجريح ونفي ذلك القاضي ابو بكر فيهما) الاختبار كالمعاملة

(١) قال ابن عاصم في المهيـع وما روى فاسق او مجهول ـ في حالة ليس به مقبول

(٢) قال ابن عاصم في المهيع ثم بالاختبار او بالتزكية ـ عدالة تثبت فيه مغنية ويحصل التجريح والتعديل ـ بواحد ومنعه منقول اه ناشره

والمخالطة التي تطلع على خبايا النفوس ودسائسها والتزكية ثناء العدول المبرزين عليه بصفات العدالة على ما تقرر في كتب الفقه وتعلم العدالة ايضا بغير هاتين الطريقتين وهي السمعة الجميلة المتواترة والمستفيضة ولذلك يقطع بعدالة اقوام من العلماء والصلحاء من سلف هذه الامة ولم نختبرهم بل بالسماع المتواتر او المستفيض فهذا كاف وقد نص الفقهاء على ان من عرف بالعدالة لا يطلب له تزكية حجة اشتراط العدد في الجميع ان التجريح والتعديل صفتان فيحتاجان الى عدلين فصاعدا كالرشد والسفه والكفاءة وغيرها . حجة القاضي ان الرواية يكفي فيها الواحد على الصحيح فاصلها كذلك والشهادة لا يرفي فيها الواحد فلا يكفي في اصلها الواحد تسوية بين البابين والفروع والاصول . واما ابداء اسباب التجريح والتعديل فالفقه فيه ان المجرح او المعدل اذا كان عالما مبرزا اكتفى الحاكم بعلمه عن سؤاله فان العالم لا يجرح الا بما لو سمع به الحاكم كان جرحا وكذلك التعديل واما اختلاف المذاهب فالعالم المتقن لا يجرح بامر مختلف فيه يمكن ان يصح التقليد فيه ولا يفسق بذلك الا جاهل فما من مذهب الا وفيه امور ينكرها اهل المذاهب الاخرى ولا سبيل الى التفسيق بذلك والا لفسقت كل طائفة الطائفة الاخرى فتفسق جميع الامة وهو خلاف الاجماع بل كل من قلد تقليدا صحيحا فهو مطيع لامر الله تعالى وان كان غيره من المذاهب يخالفه في ذلك واما الاكتفاء بالظاهر فهو شان الجهلة الاغبياء الضعفاء الحزم والعزم ومثل هؤلاء لا ينبغي للحاكم الاعتماد على قولهم في التزكية وكل من كان يغلب عليه حسن الظن بالناس لا ينبغي ان يكون مزكيا ولا حاكما لبعده عن الحزم وقد قال صلى الله عليه وسلم الحزم سوء الظن فمن ضيع سوء الظن فقد ضيع الحزم نعم لا ينبغي ان يبني على سوء ظنه شيئا الا لمستند شرعي وهو معنى قوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم اي اجتنبوا العمل به حتى يثبت بطريق شرعي فالحق مذهب القاضي (ويقدم الجرح على التعديل الا ان يجرحه بقتل انسان معين فيقول المعدل رايته حيا وقيل يقدم المعدل ان زاد عدده) انما قدم الجرح لان الجارح مطلع على ما لم يطلع عليه المعدل لان المعدل مدركه استصحاب الحال والمطلع على الرافع للاستصحاب مقدم على المتمسك بالاستصحاب اما اذا جرحه بقتل من شهد بحياته فلا يمكن ان يقال اطلع الجارح على ما ذهل عنه المعدل فيحصل التعارض والتوقف وليس احدهما اولى من الاخر فتستصحب الحالة السابقة المتقررة من غير هاتين البينتين وكان هاتين البينتين ما وجدتا ووجه تقديم العدد الاكثر ان الكثرة تقوى الظن والعمل باقوى الظنين واجب كما في الامارتين والحديثين وغيرهما (الفصل السادس في مستند الراوي فاعلى مراتبه ان يعلم قراءته على شيخه او اخباره له او يتفكر الفاظ قراءته وثانيها ان يعلم قراءة جميع الكتاب ولا يذكر الالفاظ ولا الوقت وثالثها ان يشك في سماعه فلا تجوز له روايته بخلاف الاولين ورابعها ان يعتمد على خطه فيجوز عند الشافعي وابي يوسف ومحمد خلافا لابي حنيفة) اذا علم قراءة جميع الكتاب ولا يذكر نطقه به فهو جازم بروايته عن شيخه من حيث الجملة فيجوز العمل بما رواه لحصول الثقة بذلك كما ان من يقطع بانه راى مسئلة في كتاب ولا يتذكر صورة حروفها يجوز له الاعتماد على ما جزم به من ذلك بخلاف الشاك لا مستند له ولا علم ولا ظن واما الاعتماد على الخط فهي مسالة ذات اقوال اعتبره مالك في الرواية والشهادة بناء على ان الانسان قد يقطع بصور الحروف انها لم تتبدل بقرائن حالية عنده لتلك الحروف لا يمكن التعبير عن تلك القرائن كما ان المنتقد للفضة والذهب يقطع بجيدها ورديئها بقرائن في تلك الاعيان لا يمكنه ان يعبر عنها وقيل لا يعتمد على الخط مطلقا لقوة احتمال التزوير ومن استقرا احوال المزورين للخطوط علم ان وضع مثل الخط ليس من البعيد المتعذر بل من القريب حتى روى بعض المصنفين في مذهب مالك ان مالكا رجع عن الشهادة على الخط وفصل الشافعي بين الرواية فتجوز لان الداعية في التزوير فيها ضعيفة لانها لا تتعلق بشخص معين وبين الشهادة فتمتنع لانها متعلقة بمعين وهو مظنة العداوة ولا يتصوران يعادي احد الامة الى قيام الساعة ولان الشهادات انما تقع غالبا في الامور النفيسة وما هو متعلق الاغراض من الامور الخطيرة فتتوفر الدواعي على التزوير فيها لتحصيلها بمقتضى الطباع البشرية (الفصل السابع في عدده والواحد عندنا وعند جمهور الفقهاء يكفي خلافا للجبائي في اشتراط الاثنين او يعضد الواحد ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او يكون منتشرا فيهم ولم يقبل في الزنا الا اربعة لنا ان الصحابة رضي الله عليهم قبلوا خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين وحدها وهو مما تعم به البلوى) احتج الجبائي بان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما سلم من اثنتين فقال له ذو اليدين اقصرت الصلاة ام نسيت يا رسول الله فقال كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك يارسول الله فقال عليه السلام للصحابة احقما قال ذو اليدين فقالوا نعم فلم يقبل عليه السلام قول ذي اليدين وحده ولان عمر رضي الله عنه لم يقبل خبر ابي موسى الاشعري وحده في الاستئذان ولم ينكر عليه

خروج بعض الافراد لمدارك خاصة معلومة في محلها لا ينافي كون الشهادة اضيق والرواية اوسع وما نقل عن الامام ابي حنيفة هو غير الظاهر من الرواية عنه كما صرح به الكمال في التحرير ووافق ابا حنيفة ابن فورك وسليم الرازي وذلك لان الشرط ظن العدالة لا تحققها قال شيخ الاسلام وعدم قبول المجهول باطنا هو طريق الاصوليين اما على طريقة المحدثين وفقهاء الشافعية فيقبل على الراجح كما عزاه النووي لكثير من المحققين وصححه وقال الحافظ السيوطي

الحد فكان اجماعا ولان النصوص مانعة من العمل بالظن كما تقدم بيانها خالفناه في العدد اذا اخبروا فينفى فيما عدا هذا على مقتضى الدليل والجواب عن الاول انا نقول بخبر المنفرد ما لم تحصل فيه ريبة وتلك واقعة عظيمة في جمع عظيم فلو لم يخبر بها غير ذي اليدين لكان ذلك ريبة توجب الرد فسال رسول الله صلى الله عليه وسلم لزوال الريبة لا لان العدد شرط وكذلك لم يرد عمر رضي الله عنه الخبر الا لحصول الريبة بسبب ان الاستئذان امر يتكرر فلو لم يعرفه الا واحد لكان ذلك ريبة توجب الرد وعن الثالث ان ظواهر تلك النصوص مخصوصة بعمل الصحابة رضوان الله عليهم لقبولهم خبر عائشة المتقدم وخبر عبدالرحمن بن عوف في اخذ الجزية من المجوس لما روى لهم قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب (الفصل الثامن فيما اختلف فيه من الشروط قال الحنفية ان لم يقبل راوي الاصل الحديث لا تقبل رواية الفرع قال الامام ان جزم كل واحد منهم لم يقبل والا عمل بالراجح وقال اكثر اصحابنا والشافعية والحنفية اذا شك الاصل في الحديث لا يضر ذلك خلافا للكرخي) حجة الحنفية ان اعتبار الفرع فرع اعتبار الاصل والاصل انكر ان يكون الفرع روى عنه فلا يقبل الفرع كما لو قال الاصل في الشهادة لم اعلم هذه الشهادة او اجزم بعدم تحملها فان الشهادة لا تقبل قال الامام فخر الدين اذا لم يجزم بعدمه بل قال لا اذكر انه رواه عني قبلت رواية الفرع لان عدالته تقتضي صدقه وعدم علم الاصل لا ينافي صدقه فالمثبت مقدم على النافي وان جزم الاصل بعدم الرواية ولم يجزم الفرع بل قال الظاهر اني رويته فدم الاصل لجزمه وان جزم كل واحد منهما هذا بالرواية وهذا بعدمها حصل التوقف اذ ليس احدهما اولى من الاخر ووجه قول اصحابنا انه يقبل في شك الاصل ان عدالة الفرع تمنعه الكذب والشك من الاصل لا يعارض اليقين (والمنقول عن مالك ان الراوي* اذا لم يكن فقيها فانه كان يترك روايته (١) ووافقه ابو حنيفة وخالفه الامام فخر الدين وجماعة) حجة مالك ان غير الفقيه يسوء فهمه فيفهم الحديث على خلاف وضعه وربما خطر له

ان ينقله بالمعنى الذي فهمه معرضا عن اللفظ فيقع الخلل في مقصود الشارع فالحزم ان لا يروى عن غير فقيه ولقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرا سمع مقالتي فاداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه ورب حامل فقه الى من ليس بفقيه فجعل الحامل اما فقيها وغيره افقه منه او غيره جاهلا ولم يجعل من جملة الاقسام ان الحامل جاهل حجة الجواز قوله عليه السلام يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ولم يشترط الفقه فكان ساقطا

والقبول هو الاصح عند اهل الحديث صححه ابن الصلاح في مختصره والنووي في شرح المهذب ونقل التاج في جمع الجوامع الوقف عن القبول والرد الى ان يظهر حاله بالبحث عنه ويجب الانكفاف عما ثبت حاله بالاصل اذا روى هو التحريم فيه الى الظهور احتياطا واعترضه في شرح المنهاج غير مبال بحكاية الابياري في شرح البرهان الاجماع عليه لكونه غير معروف بان اليقين لا يرفع بالشك قال الجلال فالحل الثابت بالاصل لا يرفع بالتحريم المشكوك فيه كما لا يرفع اليقين اي استصحابه بالشك بجامع الثبوت

الكلام على الفصل الثامن فيما اختلف فيه من الشروط

عن الاعتبار ولان العدالة تمنع من تبديل اللفظ الا بشروطه ومتى كان هذا هو لفظ صاحب الشرع او بدل لفظه بشروطه امنا الخلل فان من شرط تبديل اللفظ مساواته في الدلالة (قال الامام فخر الدين ولا يخل بالراوي تساهله (٢) في غير الحديث ولا جهله بالعربية ولا الجهل بنسبه ولا مخالفة اكثر الامه لروايته وقد اتفقوا على ان مخالفة الحفاظ لا تمنع من القبول ولا كونه على خلاف الكتاب خلافا لعيسى ابن ابان) المقصود ضبط الشرائع فالتساهل في غيرها لا يضر اذا علم ضبطه وتشديده في الحديث واذا جهل العربية عدالته تمنعه ان يروي الا كما سمع وعلى اعرابه وصورته وانه متى شك في شيء تركه هذا كله اثر العدالة وهي موجودة فيكتفي بها. والجهل بنسبة انما يتوقع منه التدليس به وتركيبه على نسب آخر فيقع التدليس ولكن هذا امر يتعلق بالراوي عند الذي يدلس به اما ما هو فلا ومخالفة الاكثر لروايته او الحفاظ لا تقدح لانه قد ينفرد بما لم يطلعوا عليه حجة عيسى بن ابان ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه جوابه انه معارض بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم ومن البيان التخصيص والمخصص مخالف للعام المخصص فكان يلزم رده وليس كذلك لظاهر الاية ولان ظاهر الحديث يقتضي رده وان كان متواترا وليس كذلك بل يحمل الحديث على ما اذا دلت قواطع الكتاب على نقيض مقتضاه مع تعذر التاويل (ولا كون مذهبه على خلاف روايته وهو مذهب اكثر اصحابنا وفيه اربعة مذاهب قال الحنفية ان خصصه رجع الى مذهب الراوي لانه اعلم وقال

(١) في مهيع الاصول ثم من الشروط عند مالك — الفقه في الراوي لدى المدارك

(٢) في مهيع الاصول فصل ولا يقدح في الرواية — عند اولي التحقيق والدراية — ما كان من تساهل للناقل في — شيء سوى علم الحديث فاعرف — ولا خلاف اكثر الناس له — فيما رواه واجاد نقله — ولا جهالة اللسان العربي — او كان ما يروي خلاف المذهب اهـ ناشره

الكرخي ظاهر الخبر اولى وقال الشافعي ان خالف ظاهر الحديث رجع الى الحديث وان كان احد الاحتماليين رجع اليه وقال القاضي عبد الجبار ان كان تاويله على خلاف الضرورة ترك والا وجب النظر في ذلك) هذه المسالة عندي ينبغي ان تخصص ببعض الرواة فتحمل على الراوي المباشر للنقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يحسن ان يقال هو اعلم بمراد المتكلم اما مثل مالك ومخالفته لحديث بيع الخيار الذي رواه وغيره من الاحاديث فلا يندرج في هذه المسالة لانه لم يباشر المتكلم حتى يحسن ان يقال فيه لعله شاهد من القرائن الحالية او المقالية ما يقتضي مخالفته فلا تكون المسالة على عمومها • حجة الاعتماد على الحديث مطلقا ان الحجة في لفظ صاحب الشرع لا في مذهب الراوي فوجب المصير الى الحديث حجة الحنيفة ان المباشر يحصل له من القرائن ما يقتضي تخصيص العام ويرجع اليه في التخصيص كما يرجع اليه في اصل الحديث حجة الشافعي ان الحديث اذا كان له ظاهر يرجع اليه لان الحجة في ظواهر الشريعة لا في مذاهب الرواة اما اذا لم يكن له ظاهر فقد سقطت الحجة منه فيعتمد على تفسير الراوي

لانه اعلم بحال المتكلم ولم يعارضه ظاهر شرعي وهذا كاللفظ المشترك كما اذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتدي بقرء وقرء فحمله الراوي على الاطهار صح ذلك واما مذهب القاضي عبد الجبار فقد حكى خلافا وذلك عسر • لان ما هو على خلاف الضرورة كيف يمكن احدا ان يقول هو معتبر فكانه تفسير لا خلاف واما قوله نظر في ذلك فهو خلاف لمن جزم بتقدم الخبر او المذهب ووجهه انه موضع معارض لما تقدم من المدارك المتعارضة فينظر في كل مادة ما يقتضي ترجيح بعض ذلك على بعض (واذا ورد الخبر في مسئلة علمية وليس في الادلة القطعية ما يعاضده رد لان الظن لا يكفي في القطعيات والاقبل) مسائل اصول الدين المطلوب فيها القطع وهو المكلف به فيها عند الجمهور فاذا ورد ما يفيد الظن وفي الادلة العقلية ما يقتضي ذلك المطلوب بعينه حصل المقصود بذلك القطعي وبقي السمعي موكدا له وموءنسا فان اليقين بما ورد فيه السمع والعقل آنس بخلاف العقل وحده وان لم يكن غيره رد لعدم الفائدة فيه لان ما يفيده ذلك الخبر لا يعتبر والذي هو معتبر لا يفيده ذلك الخبر فسقط اعتباره (وان اقتضى عملا تعم به البلوى قبل عند المالكية والشافعية خلافا للحنفية لنا حديث عائشة المتقدم في التقاء الختانين) قالت الحنفية ما تعم به البلوى شانه ان يكون معلوما عند الكافة لوجود سببه عندهم فيحتاج كل منهم لمعرفة حكمه فيسال عنه ويروي الحديث فيه فلو كان فيه حكم لعلمه الكافة فحيث لم يعلمه الجمهور دل ذلك على بطلانه وقد نقضوا اصلهم باحاديث قبلوها فيما تعم به البلوى فاثبتوا الوضوء من القهقهة والحجامة والفصادة باحاديث اخبار آحاد مع ان هذه الامور مما تعم به البلوى وكذلك الوضوء من القيء والرعاف ونحو ذلك واحتجوا ايضا بقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في قبول خبر الواحد اذا لم تعم به البلوى فيبقى على مقتضى الدليل فيما عداه وهو معارض بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ومقتضاه الجزم بالعمل عند عدم الفسق كان فيما تعم به البلوى ام لا

(قوله لان الظن لا يكفي في القطعيات الخ) الذي رجحه الشيخ ابن عرفة ان الظن كاف في المسائل العلمية الغير الاعتقادية ككون الارض سبعة مثل السماوات الثابت ذلك بالاحاد وانما يشترط القطع في المسائل العلمية الاعتقادية اه (قوله وقد نقضوا اصلهم الخ) من اطلع على تحرير مذهبهم ظهر له جليا بطلان النقض لانه تقرر في كتبهم المعتمدة ان خبر الواحد لا يعمل به في الامور العامة اي لا يثبت به الوجوب لا فيما تثبت به السنن وتفاصيل الصلاة فيعمل به فقد قبلوا البسملة في قراءة الصلاة بخبر الاحاد المروي عن ابي سلمة ان النبيء صلى الله عليه وسلم قرا بسم الله الرحمن الرحيم في الفاتحة في الصلاة وعدها آية اخرجه ابن خزيمة والحاكم وان كانت مما تعم به البلوى لكن اثبتوا به السنية لا الوجوب الذي هو محط النزاع راجع التحرير تكون بتفصيل المسالة خبير (قوله فاثبتوا الوضوء من القهقهة الخ) وذلك فيما رواه الامام ابو حنيفة من انه صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة (قوله والفصادة الخ) فقد اثبتوا الوضوء منه بقوله صلى الله عليه وسلم الوضوء من كل دم سائل رواه الدارقطني وابن عدي

(الفصل التاسع في كيفية الرواية(١) اذا قال الصحابي سمعت النبي صلى الله عليه وسلم او اخبرني او شافهني فهذا اعلى المراتب. وثانيها ان يقول قال عليه السلام وثالثها امر عليه السلام بكذا او نهي عن كذا وهذا كله محمول عند المالكية على امره عليه السلام خلافا لقوم) الفرق بين قال وما قبلها ان قوله قال يصدق مع الواسطة وان لم يشافه كما يقول احدنا اليوم قال النبي عليه السلام وان كان لم يسمعه ولاشك ان اللفظ الدال على المشافهة أنص في المقصود وابعد عن الخلل المتوقع من الوسائط ودون ذلك امر او نهي لانه يدخله احتمال الوسائط وتوقع الخلل من قبلها مضافا الى الخلل الحاصل من اختلاف الناس في صيغتي الامر والنهي هل هما للطلب الجازم ام لا واحتمال آخر وهو ان ذلك الامر والنهي للكل او البعض وهل دائم او غير دائم وقولي انه محمول عند المالكية على امره عليه السلام . اريد اذا لم يذكر النبي صلى الله عليه وسلم في الامر بل يقول الراوي اخبرنا هكذا او امرنا بكذا فان اللفظ يحتمل ان يكون فاعل هذا الامر هو النبي صلى الله عليه وسلم او غيره لكن العادة ان من له رئيس معظم فقال امر بكذا او امرنا بكذا انما يريد امر رئيسه ولا يفهم عنه الا ذلك ورسول الله صلى الله عليه وسلم هو عظيم الصحابة ومرجعهم والمشار اليه في اقوالهم وافعالهم فتصرف اطلاقاتهم اليه صلى الله عليه وسلم اما مع تعيين الفاعل للامر فلا يبقى هنالك احتمال البتة حجة غير المالكية ان الفاعل اذ حذف احتمل النبي صلى الله عليه وسلم وغيره فلا يثبت شرعا بالشك وجوابه ان ظاهر الحال صارف للنبي صلى الله عليه وسلم كما تقدم تقريره (ورابعها ان يقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا فعندنا وعند الشافعي يحمل على امره ونهيه صلى الله عليه وسلم خلافا للكرخي وخامسها ان يقول السنة كذا فعندنا يحمل على سنته عليه السلام خلافا لقوم) قد تقدم تقرير امرنا ونهينا واما السنة فاصلها في اللغة الطريقة ومنه سنن الطريق الذي يمشي فيه غير انها في عرف الاستعمال صارت موضوعة لطريقته عليه السلام في الشريعة فمن رجح اللغة توقف لعدم تعين ذلك النوع من السنة التي تقتضيها اللغة ومن لاحظ النقل حمله على الشريعة وللعلماء خلاف في لفظ السنة فمنهم من يقول السنة هو المندوب ولذلك تذكر قبالة الفرض فيقال فروض الصلاة كذا وسنتها كذا ومنهم من يقول السنة ما ثبت من قبله عليه السلام بقول او فعل غير القران كان واجبا او سنة فيقال من السنة كذا ويريد انه واجب بالسنة ولذلك يقول الشافعي الختان من السنة وهو عنده واجب ومنهم من يقول السنة ما فعله عليه السلام وواظب عليه (وسادسها ان يقول عن النبي عليه السلام فقيل يحمل على سماعه هو وقيل لا) يحتمل ان يكون المراد روي عن النبي فلا يلزم ان يكون هو سامعا او يكون المراد اخذت عن النبي صلى الله عليه وسلم او نقلت فيكون هو السامع فاللفظة محتملة فمنهم من غلب ظاهر حال الصحابي وان الغالب عليه ان يكون هو السامع فجعله مباشرا او ينظر الى احتمال اللفظ فلا تتعين المباشرة (وسابعها كنا نفعل كذا وكذا وهو يقتضي كونه شرعا) لان مقصود الصحابي ان يخبرنا بما يكون شرعا بسبب انهم كانوا يفعلون ذلك وان الغالب اطلاعه عليه السلام على ذلك وتقريره عليه وذلك يقتضي الشرعية وايضا فالصحابة رضوان الله عليهم حالهم يقتضي انهم لا يقرون بين اظهرهم الا ما يكون شرعا فيكون ذلك شرعا (واما غير الصحابة فاعلى مراتبه (٢) ان يقول حدثني او اخبرني او سمعته وللسامع منه ان يقول حدثني او اخبرني او سمعته يحدث عن فلان ان قصد سماعه خاصة او في جماعة والا فيقول سمعته يحدث) اذا حدث جماعة هو احدهم صدق لغة ان يقول حدثني واخبرني واما اذا لم يقصد اسماعه ولا اسماع جماعة هو فيهم لا يصدق انه حدثه ولا اخبره

الكلام على الفصل التاسع في كيفية الرواية

قد فصل الاسنوي هاته المسالة في شرحه المنهاج فقال ان مراتب الرواية سبع درجات الاولى ان يقول حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم او شافهني او انباني او اخبرني او سمعته يقول ونحو ذلك الثانية ان يقول قال رسول الله

(١) قال ابن عاصم في مهيعه :

ثم للفظ الناقل الصحابي ... ست مراتب بلا ارتيابي
اولها حيث يرى يقول ... حدثني اخبرني الرسول
ومثل ذا سمعته او قال لي ... فالكل نص في تلقيه جلي
ثم يليه من يقول اخبرا ... او قال اوحدث سيد الورى
وكلها على التلقي تحمل ... فهي به ظاهرة اذ تنقل
فهذه فيها احتمال قد سمع ... ذاك من الرسول ليس يمتنع
رابعة ما يرفع التعيينا ... مثل امرنا قبل او نهينا
اذ احتمال فيه ثان ظاهر ... هل الرسول او سواه الامر
الا اذا يروي عن الصديق ... فيحصل التعيين للتفريق
اذ ليس مامورا لمن قد سلفا ... غير النبي الهاشمي المصطفا
ثم تلي خامسة وهي اذا ... ما قيل والسنة عندنا كذا
فالقصد سنة الرسول حيثما ... اطلق هذا اللفظ عند العلماء
وبعدها اذ قيل كنا نفعل ... فذا سوى عصر الرسول يقبل

(٢) قال ابن عاصم في المهيع :

ولفظ ما ليس صحابيا على ... مراتب عندهم قد جعلا
حدثني سمعت او اخبرني ... مرتبة اولى لامر بين
ثانية قول نعم لمن حضر ... فاستفهموه اسمعت ذا الخبر
ثالثها اعلام من عنه يعي ... اشارة براسه واصبع

بل يصدق انه هو سمعه بقط فان سماعه لا يتوقف على قصد اسماعه (وثانيها ان نقول له سمعت هذا من فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ الامر كما قرا فالحكم مثل الاول في وجوب العمل ورواية السامع) لان لفظة نعم في لغة العرب تقتضي اعادة الكلام الاول وتقريره فاذا قلت لغيرك قام زيد فقال نعم تقديره نعم قام زيد فاذا قيل له سمعت هذا فقال نعم تقديره نعم سمعته وقوله الامر كما قرا اراد بالامر مسموعه وما ضبطه تقديره الذي سمعته وضبطته مثل الذي قرا فيكون عين المسموع له لانا لا نعني بعينه الا ذلك فان اللفظ اذا اعيد بعينه كان الثاني مثل الاول قطعا وكلما كرر الانسان الفاتحة كانت اصواته الثانية مثل اصواته الاولى لا عينها بل هي امثال تكرر (وثالثها ان يكتب الى غيره سماعه فللمكتوب اليه ان يعمل بكتابه اذا تحققه او ظنه ولا يقول سمعت ولا حدثني ويقول اخبرني) قد تقدم ان الاعتماد على الخط والكتابة جوزه في الرواية كثير ممن منعه في الشهادة وتقدم الفرق بينهما وتوجيه الخلاف في ذلك وكون المكتوب اليه يقول اخبرني معناه اعلمني والاعلام والاخبار يصدق لغة بالرسائل وفي التحقيق هو مجاز لغوي حقيقة اصطلاحية فان الاخبار لغة انما هو في اللفظ وتسمية الكتابة اخبارا او خبرا لانها تدل على ما يدل عليه الاخبار والحروف والكتابة موضوعة للدلالة على الحروف اللسانية فلذلك سميت خبرا واخبارا من باب تسمية الدليل باسم المدلول (ورابعها ان يقال له هل سمعت هذا فيشير براسه او باصبعه فيجب العمل به ولا يقول المشار اليه اخبرني ولا حدثني ولا سمعته) هذه الاشارة قائمة في اللغة والعرف مقام قوله نعم فيغلب على الظن انه معتقد صحة ما قيل له والعمل بالظن واجب في هذا الباب ولا تسمى هذه الاشارة خبرا ولا اخبارا ولا حديثا ولا هي شيء سمع فلا يقول سمعته ويحتاج في هذا المقام الى الفرق بينها وبين الكتابة فان كليهما فعل وكلاهما

صلى الله عليه وسلم وانما كانت دون الاولى لاحتمال ان يكون بينه وبين النبيء صلى الله عليه وسلم واسطة لكنه لما كان الظاهر انما هو المشافهة قلنا انه حجة واعتبر القاضي ابوبكر هذا الاحتمال فقال ان قلنا الصحابة كلهم عدول قلنا انه حجة والا فلا الثالثة ان يقول امر الرسول صلى الله عليه وسلم بكذا او نهى عن كذا وانما كانت دون الثانية لاشتراكها معها في احتمال التوسط واختصاصها باحتمال اعتقاد ما ليس بامر امرا وايضا فليس فيه لفظ يدل على انه امر الكل او البعض دائما او غير دائم فربما اعتقد شيئا ليس مطابقا ولاجل هذا الاحتمال توقف الامام في المسالة وضعف صاحب الحاصل كونه حجة ولما كان الظاهر من حال الراوي انه لا يطلق هذه اللفظة الا اذا تيقن المراد ذهب الاكثرون الى انه حجة كما نقله الامام والامدي واختاره

لا يصدق عليه الاخبار حقيقة لغوية فيقع الفرق من وجهين احدهما ان الكتابة امس بالاخبار في كثرة الاستعمال فلما اطرد ذلك صار كانه موضوع للاخبار والاشارة اقل من الكتابة في ذلك وتداول المكاتبات بين الناس اكثر من تداول الاشارات ولذلك امتلات الخزائن من الكتب والدول من الدواوين كلها بطريق الكتابة وثانيهما في الفرق ان الكتابة فيها وضع اصطلاحي بخلاف الاشارة (وخامسها ان يقرا عليه فلا ينكره باشارة ولا عبارة ولا يعترف فان غلب على الظن اعترافه لزم العمل به وعامة الفقهاء جوزوا روايته وانكرها المتكلمون وقال بعض المحدثين ليس له ان يقول الا اخبرني قراءة عليه وكذلك الخلاف لو قال القاري للراوي بعد قراءة الحديث ارويه عنك فقال نعم وهو السادس وفي مثل هذا اصطلاح المحدثين وهو مجاز التشبيه شبه السكوت بالاخبار) اذا غلب على الظن اعترافه لزم العمل لان العمل بالظن واجب غير ان هاهنا اشكالا وهو ان مطلق الظن كيف كان ثم يعتبره صاحب الشرع بل ظن خاص عند سبب خاص فما ضابط هذا الظن الحاصل ههنا فان قلنا يكفي مطلق الظن ضعف من حيث القواعد وان قلنا المطلوب ظن خاص ضعف ضبطه ووجه تجويز الرواية امران احدهما قياسا على العمل وثانيهما ان الظن حاصل باعترافه فتجوز الرواية كما لو قال نعم حجة المنع ان الرواية هي التحمل والنقل وهو لم ياذن في شيء فيتحمل عنه والتحمل بغير سماع ولا ما يقوم مقام السماع لا يجوز وقوله اخبرني قراءة عليه معناه ان اخباره لم يكن باسماعي لفظا من قبله لانه ساكت بل اخباري قراءة عليه فكانه فسر الاخبار بانه قرا عليه فان قراءة منصوب على التمييز والتمييز مفسر واما قوله نعم فهو اقوى من الاول لوجود التصريح بالجواب من حيث الجملة (وسابعها اذا قال له حدث عني ما في هذا الكتاب ولم يقل له سمعته فانه لا يكون محدثا له به وانما اذن له في التحدث عنه . وثامنها الاجازة تقتضي ان الشيخ اباح له ان يحدث به وذلك اباحة للكذب لكنه في عرف المحدثين معناه ان ما صح عندك اني سمعته فاروه عني والعمل عندنا بالاجازة جائز خلافا لاهل الظاهر في اشتراطهم المناولة وكذلك اذا كتب اليه ان الكتاب الفلاني رويته فاروه عني اذا صح عندك فاذا صح عنده جازت له الرواية وكذلك اذا قال له مشافهة ما صح عندك من حديثي فاروه عني) لا يمكنه ان يسند الرواية الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا لم يقل له سمعته فانه لم يثبت له اصل بنفسه فيبطل

العمل به والاجازة تقتضي بظاهرها الكذب لان لفظها اجزت لك ان تروي عني كل شيء او اجزت لك الرواية عني مطلقا فهذا يقتضي انه يروي عنه كل شيء وهو اباحة الكذب اما لو قيدت بقوله اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك اني ارويه لم يكن اباحة للكذب وكذلك اذا قال له المجيز اجزت لك ذلك بشرطه شرعاً او بشرطه المعتبر عند اهل الاثر فهذا كله مقيد وليس فيه اباحة كذب وقولي والعمل بالاجازة جائزة معناه اذا صح عنده ان مجيزه يروي هذا بطريق صحيح فيرويه هو عنه بمقتضى الاجازة فيتصل السند واذا اتصل السند جاز العمل قال القاضي عبدالوهاب اختلف اهل العلم في الاجازة وهي ان يقول الراوي لغيره قد اجزت لك ان تروي هذا الكتاب عني او يكتب اليه بذلك فمنعها مالك واشهب وعليه اكثر الفقهاء واختلفوا فيما يقول المجاز اذا اجزنا ذلك فقيل يقول اخبرني اجازة ولا يقول اخبرني مطلقا ولا حدثني وقيل يقول كتب الي واجازني فقط حجة اهل الظاهر ان خصوص هذا الكتاب الذي وجده الان لم يسمعه من شيخه فلم يتصل السند فيه فلا يجوز نسبته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يجوز العمل به وجوابهم ان السند متصل بالطريق الذي بيناه وقد صح عنده رواية مجيزه له فاتصل السند ولا حاجة للمناولة لانه اذا ثبت ان مجيزه يرويه فهذا الطريق يقوم مقام المناولة والمقصود حصول اتصال السند بطريق صحيح كيف كان ومعنى قوله ان الكتاب الفلاني روايته فاروه عني اذا صح عندك ان النسخة التى معك هي النسخة التي رويتها انا او هي مقابلة عليها مقابلة لا نشك ان هذه مثل تلك من غير زيادة ولا نقص اما صحة اصل الرواية في ذلك الديوان من حيث الجملة لا تبيح له رواية جميع نسخه كيف كانت لاحتمال الزيادة اوالنقص فلا تجوز الرواية ولا العمل

قال الامام ولابد ان يظم اليه قوله عليه الصلاة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة الرابعة ان يبني الصيغة للمفعول فيقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا الخامس ان يقول من السنة فيجب حمله على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ويحتج به وهذه الدرجة دون ما قبلها لكثرة استعمال السنة في الطريقة السادسة ولم يذكرها الامدي ولا ابن الحاجب ان يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم فالاصح حمل هاته الدرجة على السماع منه صلى الله عليه وسلم وهذه المرتبة دون ما قبلها لكثرة استعمالها في التوسط السابعة ان يقول كنا نفعل في عهده عليه الصلاة والسلام فهو حجة على الصحيح ومدرك حجيته ان غرض الراوي بيان الشرع وذلك يتوقف على علم النبي صلى الله عليه وسلم به وعدم انكاره وهذه الدرجة دون ما قبلها للمدرك السابق اه منه باختصار

الكلام على الفصل العاشر في مسائل شتى

وفي الاول تجوز الرواية والعمل ومعنى جواز العمل به انه يجوز للمجتهد ان يجعله مستنده في الفتيا بحكم الله تعالى اما من ليس بمجتهد فلا يجوز له العمل بمقتضى حديث وان صح عنده سنده لاحتمال نسخه وتقييده وتخصيصه وغير ذلك من عوارضه التي لا يضبطها الا المجتهدون وكذلك لا يجوز للعامي الاعتماد على آيات الكتاب العزيز لما تقدم بل الواجب على العلمي تقليد مجتهد معتبر ليس الا لا يخلصه من الله تعالى الا ذلك كما انه لا يخلص المجتهد التقليد بل ما يؤدي اليه اجتهاده بعد بذل جهده بشرطه (الفصل العاشر في مسائل شتى فالاولى المراسيل عند مالك وابي حنيفة(١) وجمهور المعتزلة حجة خلافا للشافعي لانه انما ارسل حيث جزم بالعدالة فيكون حجة) حجة الشافعي رضي الله عنه انه اذا سكت عن الراوي جاز ان يكون اذا اطلعنا نحن عليه لا نقبل روايته ولم نكلف نحن بحسن ظن المرسل فيه فحصول الظن لنا اذا كشفنا حاله اقوى من حصوله اذا قلدنا فيه وجهلنا والدليل ينفي العمل بالظن كما تقدم خالفناه اذا علمت عدالة الراوي بالبحث والمباشرة فيبقى على مقتضى الدليل فيما عداه حجة الجواز ان سكوته عنه مع عدالة الساكت وعلمه ان روايته يترتب عليها شرع عام فيقتضي ذلك انه ما سكت عنه الا وقد جزم بعدالته فسكوته كاخباره بعدالته وهو لو زكاه عندنا قبلنا تزكيته وقبلنا روايته فكذلك سكوته عنه حتى قال بعضهم ان المرسل اقوى من المسند بهذا الطريق وهو ان المرسل قد تذممه الراوي واخذه في ذمته عند الله تعالى وذلك يقتضي وثوقه بعدالته واما اذا اسند فقد فوض امره للسامع ينظر فيه ولم يتذممه فهذه الحالة اضعف من الارسال (فرع) نقل عن الشافعي رضي الله عنه انه قال لا اقبل من المراسيل الا مراسيل سعيد ابن المسيب فاني اختبرتها فوجدتها مسندة ففي الحقيقة ما اعتبر الا مسندا قال القاضي عبدالوهاب في الملخص ظاهر مذهب الشافعي رد المراسيل مطلقا وهو قول اصحاب الحديث ومن اصحابه من يقول ان مذهبه قبول مراسيل الصحابة واما مراسيل التابعين فيعتبرها بامور تقويها احدها اذا كان ظاهر حاله ان ما يرسله يسنده غيره وثانيها ان ما ارسله قال به بعض الصحابة وثالثها ان يفتي به عامة العلماء ورابعها ان يعلم من حاله انه اذا سمي لا يسمي مجهولا ولا من فيه علة تمنع قبول حديثه ومن اصحابه

(١) قال في المهيع وهو اذا ما قال حيث ينقل — قال رسول الله فهو المرسل — ومالك يجعله كالنعمان — لا الشافعي حجة مهما كان اهناشرة

من يقول مذهبه قبول مراسيل سعيد بن المسيب والحسن دون غيرهمــا وحكى عن بعض من يقبل المراسيل انه شرط ان يكون المرسل صحابيا او تابعيا دون تابعي التابعي الاان يثبت انه امام قاله عيسى بن ابان (سوءال) الارسال هواسقاط صحابي من السند والصحابة كلهم عدول فلا فرق بين ذكره والسكوت عنه فكيف جرى الخلاف فيه واسقاط تابعي او غيره يسمى منقطعا لامرسلا وهي اصطلاحات (ونقل الخبر بالمعنى(١) عند أبي الحسين وابي حنيفة والشافعي جائز خلافا لابن سيــرين وبعض المحدثين بثلاثة شروط ان لا تزيد الترجمة ولا تنقص ولا تكون اخفى لان المقصود انماهو ايصال المعــاني فلا يضر فوات غيرها) متى زادت عبارة الراوي او نقصت فقد زادفي الشرع او نقص وذلك حرام اجماعا ومتى كانت عبارة الحديث جليــة فغيرها بعبارة خفية فقد اوقــع في الحديث وهنا يوجب تقديم غيره عليه بسبب خفائه بان الاحاديث اذا تعارضت في الحكم الواحد يقــدم اجلاها على اخفاها فاذا كان اصل الحديث جليا فابدله بخفي فقدا بطل منه مزية حسنة تخل به عندالتعارض وكذلك اذا كان الحديث خفي العبارة فابدلها باجلى منها فقد اوجب له حكم التقديم على غيره وحكم الله ان يقدم غيره عليه عند التعارض فقد تسبب بهذا التغيير في العبارة الى تغيير حكم الله تعالى وذلك لا يجوز فهذا هو مستند هذه الشروط فاذا حصلت هذه الشروط حينئذ يجري الخلاف في الجواز اما عند عدمهــا فلا يجوز اجماعا حجة الجــواز ان الصحابة رضوان الله عليهــم كانوا يسمعون الاحاديث ولا يكتبونها ولا يكررون عليها ثم يروونها بعــد السنين الكثيرة ومثل هــذا يجــزم الانسان فيه ان نفس العبــارة لا تنضبط بل المعنى فقط ولان احاديث كثيرة وقعت بعبارات مختلفة وذلك مع اتحاد القصة وهو دليل جواز النقل بالمعنى ولان لفظ السنة ليس متعبدا به بخلاف لفظ القرآن فاذا ضبط المعنى فلا يضر فوات ماليس بمقصود حجة المنع قوله عليه السلام رحم الله او نضر الله امرا سمع مقالتي فاداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه ورب حامل فقــه الى من ليس بفقيــه فقــوله اداهــا كمــا سمعهــا يقتــضي ان يــكــون اللفــظ المــوءدي

(قوله ونقل الخبر بالمعنى عند ابي الحسين الخ) قال الاسنوي في المنهاج جواز نقل حديث الرسول صلى الله عليه وسلم بالمعنى اي بلفظ آخر غير لفظه فجوره الاكثرون واختاره الامام والامدي واتباعهما ونص عليه الشافعي وممن نقله عنه صاحب المحصول وحكى الامدي وابن الحاجب قولا انه ان كان اللفظ مراد فاجاز والا فلا فان جوزناه فشرطه ان يكون الفرع مساويا للاصل في افادة المعنى من غير زيادة ولا نقصان وان يكون مساويا له في الجــلاء والخفاء لانه لو ابدل الجلي بالخفي او عكسه لاحدث حكما لم يكن وهو التقديم او التاخير عند التعارض لما قرر في هذا الباب من ان الجلاء من جملة المرجحات والدليل على جواز الرواية بالمعنى انه يجوز ان يترجم الاحاديث اي يشرحها بالفارسية وغيرها متعلم الاحكام فلان يجوز بالعربية اولى لان ذلك اقرب واقل تفاوتا ونظر في هذا الدليل بان الترجمة جوزت للضرورة وليس ذلك مما يتعلق به اجتهاد واستنباط احكام بل هو من قبيل الافتاء بخلاف الرواية بالمعنى بل الاولى في الاستدلال ان يقال ان الصحابة كانوا ينقلون الواقعة الواحدة بالفاظ مختلفة وبانهم ما كانوا يكتبون الاحاديث ولا يكررون عليها بل يروونها بعد ازمان طويلة على حسب الحاجة وذلك موجب لنسيان اللفظ قطعا احتج الخصم بان نقل الحديث بالمعنى يودي الى طمسه اي محو معنــاه واندراسه كما قاله الجوهري فيلزم ان لايجوز وبيانه ان الراوي اذا اراد النقل بالمعنى فغايته ان يجتهد في طلب الفاظ توافق الفاظ الحديث في المعنى والعلماء مختلفون في معاني الالفاظ وفهم دقائقها فيجوز ان يغفل عن بعض الدقائق وينقله بلفظ آخر لا يدل عن تلك الدقيقة ثم يفرض ذلك في الطبقة الثانية والثالثة وهلم جرا وحينئذ فيكون التفاوت الاخير تفاوتا فاحشا بحيث

(١) قال في المهيع ثم الحديث نقله بالمعنى ــ الخلف فيه والجواز اذنا اواشترط المجيز ان لا يلقى ــ وقد اتى بما يكون اخفى ــ ولا يرى يزيد في المعنى ولا ــ ينقص منه عندما قد نقلا اه ناشره

كاللفظ المسموع عملا بكاف التشبيه والمسموع في الحقيقة انما هو اللفظ وسماع المعنى تبع له والتشبيه وقع بالمسموع فلا يشبهه حينئذ الا المسموع اما المعنى فلا وذلك يقتضي انه عليه السلام اوجب نقل مثل ما سمعه لا خلافه وهو المطلوب (واذا زادت احدى الروايتين على الاخرى والمجلس مختلف قبلت وان كان واحدا او يتاتي الذهول عن تلك الزيادة قبلت والا لم تقبل) قال القاضي عبدالوهاب في الملخص اذا انفرد بعض رواة الحديث بزيادة وخالفه بقية الرواة فعن مالك وابي الفرج من اصحابنا تقبل ان كان ثقة ضابطا وقال الشيخ ابو بكر الابهري وغيره لا تقبل ونفوا الزيادة المروية في حديث عدي بن حاتم « وان اكل فلا تاكل » وبالاول قال الشافعية حجة الجواز ان انفراده بالزيادة كانفراده بحديث آخر فتقبل كما يقبل الحديث الاجنبي واما ما يفرق به فان انفراده بالزيادة يوجب فيه وهنا بخلاف الحديث الاجنبي فمدفوع بانه قد يسمعو لا يسمعون ويذكر وينسون وعدالته وضبطه يوجب قبول قوله مطلقا وقد يكون المجلس واحدا ويلحق بعضهم ما يشغله عن سماع جميع الكلام حجة المنع ان رواية جميع الحفاظ غير هذا الراوي عدم الزيادة في روايتهم تقوم مقام تصريحهم بعدمها وتصريحهم مقدم على روايته هو والجواب انه ليس كالتصريح بل يتعين حمله على الذهول الشاغل جمعا بين ظاهر عدالة راوي الزيادة وعدالة التاركين لها قال القاضي واختلف في صفة الزيادة المعتبرة فقيل الاعتبار بالزيادة اللفظية فقط اذا كانت مفيدة لحكم شرعي ولا يكون تاكيدا ولا قصة ولا يتعلق بها حكم شرعي كقولهم في محرم وقصت به ناقته في اخاقيق جرذان فان ذكر الموضع لا يتعلق به حكم شرعي وكذلك الناقة دون الفرس واما الزيادة في المعنى فلا عبرة بها بل يجب الاخذ بالزيادة اللفظية وان ادت الى نقصان من جهة المعنى كالتخصيص ولا تقيد بزيادة المعنى في باب الترجيح لان الزيادة انما تكون في النقل والنقل انما يكون في اللفظ ويصير ذلك كخبر مفيد مبتدا (الباب السابع عشر في القياس وفيه سبعة فصول) (الفصل الاول في حقيقته وهو اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لاجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت فالاثبات المراد به المشترك بين العلم والظن والاعتقاد ونعني بالمعلوم المشترك بين المعلوم والمظنون وقولنا عند المثبت ليدخل فيه القياس الفاسد) لانا اذا اثبتنا فقد نعلم ثبوت الحكم في الفروع وقد نعتقده اعتقادا جازما لا يحتمل عدم المطابقة وقد نظنه واشتركت الثلاثة في الاثبات فهو مرادنا وقولي معلوم اولى من قول من قال اثبات حكم فرع لاصل واثبات حكم الاصل في الفرع لان الاصل والفرع انما يعقلان بعد معرفة القياس فتعريف القياس بهما دور فاذا قلنا معلوم اندفعت هذه الشبهة الموجبة للدور وقولي لاجل اشتباههما في علة الحكم احترازمن اثبات الحكم بالنص فان ذلك لا يكون قياسا كما لو ورد نص يخص الارز بتحريم الربا كما ورد في البر وقولي مثل حكم لان الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الاصل بل مثله وهما

لا يبقى بينه وبين الاول مناسبة واجاب القاضي البيضاوي بان الكلام في نقله بلفظ مطابق له وعند تطابق اللفظين لا يقع التفاوت قطعا اه منه ببعض تصرف (قوله واذا زادت احدى الروايتين عن الاخرى الخ) قال الاسنوي اذا روى اثنان فصاعدا حديثا وانفرد احدهما بزيادة لم يروها الاخر نظر فان كان مجلس راوي الزيادة غير مجلس الممسك عنها فلا اشكال في قبولها وان كان المجلس واحدا نظرنا في الذين لا يروون الزيادة فان كانوا عددا كثيرا لا يجوز ذهولهم في العادة عما ضبط الواحد رددناها وان جاز عليهم الذهول فان كانت الزيادة تغير اعراب الباقي كما اذا روي في اربعين شاة شاة وروي الاخر نصف شاة فيتعارضان ويتقدم الراجح منهما وان لم تغير الاعراب قبلت خلافا لابي حنيفة لان الراوي عدل ثقة جازم بالرواية فوجب قبولها كما لو انفرد بنقل حديث ويحمل الحال على ان الممسك عن الزيادة قد دخل في اثناء المجلس او على انه ممن يرى نقل بعض الحديث او على ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الحديث في ذلك المجلس ولم يحضر في مرة الزيادة الى آخر ما ذكره من التمثيل والاقوال في هاته المسالة فارجع اليه ان شئت اه

الباب السابع عشر في القياس وفيه سبعة فصول

الكلام على الفصل الاول في حقيقته

القياس له معنيان لغة واصطلاحا اما لغة فهو ما اشار له المص بعد شرح

مختلفان بالعوارض فالاول امتاز ثبوته بالاجماع والثاني ثابت بالقياس والاول لا خلاف فيه والثاني فيه الخلاف غير انه مثله من جهة انه تحريم او تحليل والعوارض من جهة المحال والادلة معينات ومميزات لاحد المثلين عن الاخر ولابد لاحد المثلين من مميز والا كانا واحدا والواحد ليس بمثلين ومعنى اندراج القياس الفاسد

انا لو قلنا لاشتراكهما في علة الحكم لم يتناول ذلك الا العلة المرادة لصاحب الشرع فالقياس بغيرها يلزم ان لا يكون قياسا لكن الخلاف لما وقع في الربا هل علته الطعم او الكيل او القوت او غير ذلك من المذاهب في العلل وقاس كل امام بعلته التي اعتقدها فاجمعنا على ان الجميع اقيسة شرعية لانا ان قلنا كل مجتهد مصيب فظاهر وان قلنا المصيب واحد فلم يتعين فتعين ان يكون الجميع اقيسة شرعية مع ان جميع تلك العلل ليست مرادة لصاحب الشرع فالقائس بغير علة صاحب الشرع قياسه فاسد وهو قياس فلذلك قلنا عند المثبت ليتناول جميع العلل كانت علة صاحب الشرع ام لا (فائدة) القياس معناه في اللغة التسوية يقال قاس الشيء بالشيء اذا ساواه به والقياس في الشريعة مساواة الفرع بالاصل في ذلك الحكم فسمي قياسا فهو من باب تخصيص اللفظ ببعض مسمياته كتخصيص الدابة ببعض مسمياتها وهو الفرس عند العراقيين والحمار عند المصريين فالقياس على هذا حقيقة عرفية مجاز راجح لغوي

(الفصل الثاني في حكمه وهو حجة عند مالك رحمه الله وجماهير العلماء رحمة الله عليهم خلافا لاهل الظاهر لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولقول معاذ رضي الله عنه اجتهد رايي بعد ذكره الكتاب والسنة) وجه الاستدلال من الاية الاولى ان قوله تعالى فاعتبر وامشتق من العبور وهو المجاوزة . ومنه سمي المعبر للمكان الذي يعبر منه من شط الوادي ويعبر فيه وهو السفينة وسميت العبرة عبرة لانها تعبر من الشوءون الى العين وعابر المنام هو المتجاوز من تلك المثل المرئية الى المراد بالمنام من الامور الحقيقية والقائس عابر من حكم الاصل الى حكم الفرع فيتناوله لفظ الاية بطريق الاشتقاق (. سوءال) استدل جماعة من العلماء بهذه الاية وهي غير مفيدة

التعريف بالفائدة آخر الفصل واما اصطلاحا فقد رسموه برسوم كثيرة اختار مصنفنا منها ما اختاره القاضي البيضاوي تبعا للامام واتباعه وقبل بيان شرح التعريف اقول ان القياس له اربعة اركان وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والعلة وقد تضمنها حد المص فقوله اثبات هو كالجنس داخل فيه المحدود وغيره والقيود التي بعده كالفصل والمراد بالاثبات هو القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاث بثبوت الحكم او عدمه والقدر المشترك بينها هو حكم الذهن بامر على امر وقوله مثل احترز به عن اثبات خلاف حكم معلوم فلا يكون قياسا واشار به ايضا الى ان الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الاصل فان ذلك مستحيل بل الثابت مثله قال الامام والمثل تصوره بديهي وقوله حكم بغير تنوين على الاضافة لما بعده اشار به الى الركن الاول وهو حكم الاصل والمراد به هاهنا نسبة امر الى آخر ليشمل الشرعي والعقلي واللغوي ايجابا كان او سلبا فان القياس يجري في كلها على ماستعرفه وقوله معلوم اشار به الى الركن الثاني وهو الاصل وقوله في معلوم آخر اشار به الى الركن الثالث وهو الفرع والمراد بالمعلوم هو المتصور يدخل فيه العلم المصطلح عليه والاعتقاد والظن فان الفقهاء يطلقون لفظ العلم عليها وقوله لاجل اشتباههما في علة الحكم اشار به الى الركن الرابع وهو العلة وسياتي تعريفها فيما بعد وقد عبر القاضي البيضاوي في تعريفه للقياس عن هذا الركن بقوله لاشتراكهما في علة الحكم والخلاف بين مصنفنا والقاضي في الاشارة لهذا الركن لفظي واما المعنى فانهما متحدان فيها ضرورة ان مصنفنا تابع في تعريفه لما ارتضاه القاضي واما باقي شرح التعريف ومحترزاته فقد وضحهما المص في الشرح

الكلام على الفصل الثاني في حكمها

(قوله سوءال استدل الخ) قال الاسنوي في المنهاج استدل اصحابنا على

للمقصود بسبب ان الفعل في سياق الاثبات مطلق لا عموم فيه والاية فعل في سياق الاثبات فيتناول مطلق العبور فلا عموم فيها حتى يتناول كل عبور فيندرج تحتها صورة النزاع واذا كانت مطلقة كانت دالة على ما هو اعم من القياس والدال على الاعم غير دال على الاخص كما ان لفظ الحيوان لا يدل على الانسان ولفظ العدد لا يدل على الزوج ومما يدل على القياس اجماع الصحابة رضوان الله عليهم على العمل بالقياس وذلك يعلم من استقراء احوالهم ومناظراتهم وقد كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه الى ابي موسى الاشعري اعرف الاشباه والنظائر وما اختلج في صدرك فالحقه بما هو اشبه بالحق وهذا هو عين القياس ولانه عليه السلام

نبه على القياس في مواطن منها ان عمر رضي الله عنه ساله عن قبلة الصائم فقال له عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وجه الدليل من ذلك انه عليه السلام شبه المضمضة اذا لم يعقبها شرب بالقبلة اذا لم يعقبها انزال بجامع انتفاء الثمرة المقصودة من الموضعين وهذا هو عين القياس ومنها قوله عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين اكنت قاضيته قالت نعم قال فدين الله احق ان يقضي وهذا هو عين القياس احتجوا بوجوه احدها قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون والحكم بالقياس حكم بغير ما انزل الله وثانيها قوله عليه السلام تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وثالثها ان الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يذمون القياس فقال الصديق رضي الله عنه اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر رضي الله عنه اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحصوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال امير المومنين علي رضي الله عنه لو كان الدين يوخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وهذا يدل على اتفاقهم على منع القياس والجواب عن الاول ان الحاكم

كون القياس حجة باربعة امور الكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلي الاول الكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا وجه الدلالة ان القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار لان الاعتبار معناه العبور وهو المجاوزة تقول جزت على فلان اي عبرت عليه والاعتبار مامور به لقوله تعالى فاعتبروا ينتج ان القياس مامور به واعترض هذا الدليل الخصم بثلاثة اوجه احدها لا نسلم ان المراد بالاعتبار هنا هو القياس بل الاتعاض فان القياس الشرعي لا يناسب صدر الاية لانه يكون حينئذ معنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فقيسوا الذرة على البر وهو في غاية الركة فيصان كلام الباري تعالى عنه واجاب المص اعني القاضي البيضاوي بان المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والاتعاض والمشترك بينهما هو المجاوزة فان القياس مجاوزة عن الاصل الى الفرع كما تقدم والاتعاض مجاوزة من حال الغير الى حال نفسه وكون صدر الاية غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بينه وبين الاتعاظ فان من سئل عن مسالة فاجاب بما لا يتناولها فانه يكون باطلا ولو اجاب بما يتناولها ويتناول غيرها فانه يكون حسنا الخ ما ذكره من الاعتراضين الباقيين والجواب عليهما (قوله والدال على الاعم غيره الخ) قد يقال ان المراد بالماهية المطلقة وان لم يدل على وجوب الجزئيات لكنه يقتضي التخيير بينها عند عدم القرينة والتخيير يقتضي جواز العمل بالقياس وجواز العمل به يستلزم وجوب العمل به لان كل من قال بالجواز قال بالوجوب (قوله فرع قال الامام فخر الدين الخ) ملخص هذا الفرع ان عندنا امرين القياس والحكم الذي هو في الاصل

بالقياس حاكم بما انزل الله في عمومات القرآن من جهة قوله تعالى فاعتبروا ومن جهة قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقد جاءنا بالقياس وعن الثاني ان سلم صحته انه محمول على القياس الفاسد الوضع لمخالفته النصوص ومن شرط القياس ان لا يخالف النص الصريح وعن الثالث ان ذم الصحابة رضوان الله عليهم محمول على الاقيسة الفاسدة والاراء الفاسدة المخالفة لاوضاع الشريعة جمعا بين ما نقله الخصم وما نقلناه (فرع) قال الامام فخر الدين اذا كان تعليل الاصل قطعيا ووجود العلة في الفرع قطعيا كان القياس قطعيا متفقا عليه واما القياس الظني فهو حجة في الامور الدنيوية اتفاقا كمداواة الامراض والاسفار والمتاجر وغير ذلك وانما النزاع في كونه حجة في الشرعيات

ومستندات المجتهدين (وهومقدم على خبر الواحد عند مالك رحمه الله لان الخبر انما ورد لتحصيل الحكم والقياس متضمن للحكمة فيقدم على الخبر وهو حجة في الدنياويات اتفاقا) حكى القاضي عياض في التنبيهات وابن رشد في المقدمات في مذهب مالك في تقديم القياس على خبر الواحد قولين وعند الحنفية قولان ايضا حجة تقديم القياس انه موافق للقواعد من جهة تضمنه لتحصيل المصالح اودرء المفاسد والخبر المخالف له يمنع من ذلك فيقدم الموافق للقواعد على المخالف لها حجة المنع ان القياس فرع النصوص والفرع لا يقدم على اصله بيان الاول ان القياس لم يكن حجة الا بالنصوص فهو فرعها ولان المقيس عليه لابد ان يكون منصوصا عليه فصار القياس فرع النصوص من هذين الوجهين واما ان الفرع لا يقدم على اصله فلانه لو قدم على اصله لا بطل اصله ولو ابطل اصله لبطل فلا يبطل اصله والجواب عن هذه النكتة ان النصوص التي هي اصل القياس غير النص الذي قدم عليه القياس فلا تناقض فلم يقدم الفرع على اصله بل على غير اصله (وهو ان كان بالغاء الفارق فهو تنقيح المناط عند الغزالي او باستخراج الجامع من الاصل ثم تحقيقه في الفرع فالاول يسمى تخريج المناط والثاني تحقيقه) المناط اسم مكان الاناطة والاناطة التعليق والالصاق قال حسان بن ثابت فيمن هجاه وانت زنيم نيط في آل هاشم كما نيط خلف الراكب القدح الفرد ــ اي علق وقال حبيب الطائي بلاد بها نيطت على تمائمي واول ارض مس جلدي ترابها اي علقت علي الحروز فيها والعلة ربط بها الحكم وعلق عليها فسميت مناطا على وجه التشبيه والاستعارة واختلف

الناس في تنقيح المناط فقال الغزالي هو الغاء الفارق كما تقول لا فارق بين بيع الصفة وبيع الرءوية الا الرءوية وهي لا تصلح ان تكون فارقا في متعلقات اغراض المبيع فوجب استواءوهما في الجواز ولا فارق بين الذكور والاناث في مفهوم عتق الرق وتشطير الحد فوجب استواءوهما فيه وقد ورد النص بذلك في احدهما في قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولا فارق بين الامة والعبد في التقويم على معتق الشقص فوجب استواءوهما في ذلك فان النص انما ورد في العبد الذكر خاصة في قوله عليه السلام من اعتق شركا له في عبد و نحو ذلك فهذا القياس يسمى تنقيح المناط على اصطلاح هوءلاء وقال الحصكفي في جدله وغيره تنقيح المناط هو تعيين علة من اوصاف مذكورة وتخريج المناط

اما القياس الذي هو الالحاق والتسوية فقد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا فالقطعي ما علم علة الحكم في الاصل وعلم مثلها في الفرع المجتهد ولاجل ذلك قاش وان كان الحكم مظنونا فحاصله انا قطعنا بالحاق هذا الفرع بذلك الاصل في حكمه المظنون والظني ما كانت احدى مقدميته او كلتاهما مظنونه والى ما فصلناه وفصله الاسنوي بابسط من هذا اشار المص بقوله فرع قال الامام الخ (قوله مذهبان الخ) مذهب الغزالي وهو الغاء الفارق ومذهب غيره تعيين علة من اوصاف مذكورة

الكلام على الفصل الثالث في الدال على العلة

(قوله وسوءاله عليه السلام الخ) حاصل هذا النوع من انواع الايماء ان يذكر الشارع وصفا لولم يوءثر في الحكم اي لم يكن علة فيه لم يكن ذكره مفيدا ومثل له يذكر الشارع وصفا لو لم يوءثر في الحكم اي لم يكن ذكره مفيدا ومثل له بامثلة وقال الامام ينقسم الى اربعة اقسام ما ذكر المص هنا هو مثال القسم

هو استخراجها من اوصاف غير مذكورة مثال الاول حديث الاعرابي جاء اعرابي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يضرب صدره وينتف شعره فقال هلكت واهلكت واقعت اهلي في شهر رمضان فاوجب عليه السلام الكفارة الحديث المشهور فذكر في الحديث كونه اعرابيا وضرب الصدر ونتف الشعر وهي لا تصلح للتعليل وكونه مفسد للصوم مناسب للكفارة فعين علة من اوصاف مذكورة ومثال الثاني نهيه عليه السلام عن بيع البر بالبر الا مثلا بمثل يدا بيد ولم يذكر العلة ولا اوصافا فهي مشتملة عليها فتعيين الطعم للعلة او الكيل او القوت او الماء اخراج علة من اوصاف غير مذكورة فهذا هو تخريج المناط لانا اخرجنا العلة من غيب والاول تنقيح المناط لانه تصفية وازالة لما لا يصلح عما يصلح وتنقيح الشيء اصلاحه فهذا اصطلاح مناسب فتحصل لنا في تنقيح المناط مذهبان وفي تخريج المناط قولان واما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع مثاله ان يتفق على ان العلة في الربا هي القوت الغالب ويختلف في الربا في التين بناء على انه يقتات غالبا في الاندلس اولا نظرا الى الحجاز وغيره فهذا تحقيق المناط ينظر هل هو محقق ام لا بعد الاتفاق عليه فقد ظهر الفرق بين تخريج المناط وتنقيح المناط وتحقيق المناط وهي اصطلاحات لفظية (الفصل الثالث في الدال على العلة وهو ثمانية النص والايماء والمناسبة والشبه والدوران والسبر والطرد وتنقيح المناط فالاول النص على العلة وهو ظاهر والثاني الايماء وهو خمسة الفاء نحو قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وترتيب الحكم على الوصف نحو ترتيب الكفارة على قوله واقعت اهلي في شهر رمضان قال الامام سواء كان مناسبا او لم يكن وسوءاله عليه السلام عن وصف المحكوم عليه

نحو قوله عليه السلام اينقص الرطب اذا جف او تفريق الشارع بين شيئين في الحكم نحو قوله عليه السلام القاتل لا يرث اوورود النهي عن فعل يمنع ما تقدم وجوبه) النص على العلة نحو قوله العلة كذا او فعلته لاجل كذا فهذا نص في التعليل والفاء تدخل على المعلول نحو ما تقدم فان الجلد معلول الزنا وتدخل على العلة نحو قوله عليه السلام ولا تمسوه بطيب فانه يبعث يوم القيامة محرما فالاحرام هو علة المنع من الطيب ومعنى قول الامام فخرالدين سواء كان مناسبا او لم يكن يشير الى ان المناسبة مستقلة بالدلالة على العلية وكذلك الترتيب فان القائل لو قال اكرم الجهلاء واهن العلماء لنكر السامعون هذا القول وعابوه ومدرك الاستقباح انهم فهموا انه جعل الجهل علة الاكرام والعلم علة الاهانة وليس لهم مستند في اعتقاد التعليل الا ترتيب الحكم على الوصف لا المناسبة فان المناسبة مفقودة ههنا فدل ذلك على ان الترتيب يدل على العلية وان فقدت المناسبة وما سوءال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نقصان الرطب اذا جف لانه لا يعلم ذلك بل ليعرف به السامعون ليكون ذلك تنبيها على علة المنع فيكون السامع مستحضرا لعلة الحكم حالة وروده عليه فيكون ذلك اقرب لقبول الحكم بخلاف اذا غابت العلة عن السامع

ربما صعب عليه تلقى الحكم واحتاج لنفسه من المجاهدة ما لا يحتاجها اذا علم العلة وحضرت له ومعنى التفريق بين الشيئين ان الاية وردت بتوريث الابناء مطلقا بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فلما قال عليه السلام القاتل لا يرث علم ان ذلك لاجل علة القتل مع ان هذا ايضا فيه ترتيب الحكم على الوصف ومثال النهي عن الفعل الذي يمنع ما تقدم وجوبه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فهذا وجوب للجمعة فقوله تعالى بعد ذلك وذروا البيع نهي عن البيع لانه يمنع من فعل الجمعة بالتشاغل بالبيع فيكون هذا ايماء لان العلة في تحريم البيع هي التشاغل عن الجمعة (والمناسبة ما تضمن تحصيل مصلحة او درء مفسدة فالاول كالغنى علة لوجوب الزكاة والثاني كالاسكار علة لتحريم الخمر والمناسب ينقسم الى ما هو في محل الضرورات والى ما هو في محل الحاجات والى ماهو في محل التتمات فيقدم الاول على الثاني والثاني على الثالث عند التعارض فالاول نحو الكليات الخمس وهي حفظ النفوس والاديان والانساب والعقول والاموال وقيل والاعراض والثاني مثل تزويج الولي الصغيرة فان النكاح غير ضروري ولكن الحاجة تدعو اليه في تحصيل الكفء لئلا يفوت والثالث ما كان حاثا على مكارم الاخلاق كتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية الشهادات عن الارقاء ونحو الكتابات ونفقات القرابات وتقع اوصاف مترددة بين هذه المراتب كقطع الايدي باليد الواحدة فان شرعيته ضرورية صونا للاطراف وان امكن ان يقال ليس منه لانه يحتاج الجاني فيه الى الاستعانة بالغير وقد يتعذر ومثال اجتماعها كلها في وصف واحد ان نفقة النفس ضرورية والزوجات حاجية والاقارب تتمة واشتراط العدالة في الشهادة ضروري صونا للنفوس والاموال وفي الامامة على الخلاف حاجية لانها شفاعة والحاجة داعية لاصلاح حال الشفيع وفي النكاح تتمة لان الولي قريب يزعه طبعه عن الوقوع في العار والسعي في الاضرار وقيل حاجية على الخلاف ولا يشترط في الاقرار لقوة الوازع الطبيعي ودفع المشقة عن النفوس مصلحة ولو افضت الى خلاف القواعد وهي ضرورية موءثرة في الترخيص كالبلد الذي يتعذر فيه العدول قال ابن ابي زيد في النوادر تقبل شهادة امثلهم حالا لانها ضرورة وكذلك يلزم في القضاة وولاة الامور وحاجية على الخلاف في الاوصياء في عدم اشتراط العدالة وتتمة في السلم

الثالث من النوع الثالث (قوله او تفريق الشارع الخ) قال المحصول وهو على نوعين احدهما ان لا يكون حكم الشيء الاخر وهو قسيم الموصوف مذكورا معه كقوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث فان هذا الحديث ليس فيه التنصيص على توريث غير القاتل والثاني ان يكون مذكورا معه وهو على خمسة اقسام التفرقة بالشرط كقوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا البر بالبر ولا الشعير بالشعير الى ان قال فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم يدا بيد الثاني ان تكون التفرقة بالغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن الثالث ان يكون بالاستثناء كقوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون الرابع ان يكون بالاستدراك كقوله تعالى لا يوءاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يوءاخذكم بما عقدتم الايمان الخامس ان يكون باستئناف ذكرهما كقوله عليه الصلاة والسلام للراجل سهم وللفارس ثلاثة (قوله والفاء تدخل على المعلول الخ) لم يتبع الامام حيث جعل الدالة على العلة هو ان لا الفاء وتبع التبريزي في التنقيح حيث قال الحق ان ان لتاكيد مضمون الجملة ولا اشعار لها بالتعليل ولهذا يحسن استعمالها ابتداء من غير سبق حكم لكن هذا يخالفه تمثيلهم بهذا المثال بعينه للايماء (قوله ومعنى قول الامام الخ) وقع الخلاف في الوصف هل يشترط

فيه ان يكون مناسبا ام لا والمختار للامام ان الترتيب بدون القاء يقتضي العلية وان لم يكن مناسبا وقيل لابد من المناسبة واختاره الامدي وابن الحاجب مع ترجيحهما ان ماعدى هذا النوع من انواع الايماء لا يشترط فيه المناسبة (قوله وهو ايضا ينقسم الى ما اعتبره الشرع والى ما الغاه الخ) الوصف المناسب كما قال الاسنوي على ثلاثة اقسام الاول ان يلغيه الشارع اي يورد الفروع على عكسه فهذا لا اشكال انه لا يجوز التعليل به ومثاله ايجاب صوم شهرين في كفارة الجماع في نهار رمضان على الملك فانه وان كان ابلغ في ردعه من العتق لكن الشارع الغاه حيث اوجب عليه الاعتاق ابتداء فلا يجوز اعتباره ح ولهذا انكروا على يحي بن يحي تلميذ الامام مالك حيث افتى بعض ملوك المغاربة بذلك الثاني عكس الاول يعني يورد الفرع على وفقه من غير ان ينص على العلة او يومي اليها والا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة وهذا القسم ينقسم الى اربعة اقسام كما قال البيضاوي الاول ان يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم كالسكر مع الحرمة فان السكر نوع في الوصف والتحريم نوع من الحكم وقد اعتبره الشارع فيه حيث حرم الخمر فيلحق به النبيذ الثاني ان يعتبر الشارع نوع الوصف في جنس الحكم وذلك كامتزاج النسبين مع التقديم فان امتزاج النسبين وهو كونه اخا من الابوين نوع من الوصف وقد اعتبره الشارع في التقديم على الاخ من الاب فقدمه في الميراث وقيس عليه التقديم في ولاية النكاح لمشاركته له في الجنسية وان خالفه في النوعية اذ التقديم في ولاية النكاح نوع مغاير للتقديم في الارث بخلاف الحكم المتقدم وهو تحريم النبيذ والخمر فان الاختلاف بالمحل خاصة ولا اثر

والمساقاة وبيع الغائب فان في منعها مشقة على الناس وهي من تتمات معائشهم) الكليات الخمس حكى الغزالي وغيره اجماع الملل على اعتبارها وان الله تعالى ما اباح النفوس ولا شيئا من الخمسة المتقدمة في ملة من الملل وان المسكرات حرام في جميع الملل وان وقع الخلاف في اليسير الذي لا يسكر ففي الاسلام هو حرام وفي الشرائع المتقدمة حلال اما القدر المسكر فحرام اجماعا من الملل واختلف العلماء في عددها فبعضهم يقول الاديان عوض الاعراض وبعضهم يذكر الاعراض ولا يذكر الاديان وفي التحقيق الكل متفق على تحريمه فما اباح الله تعالى العرض بالقذف والسباب قط وكذلك لم يبح الاموال بالسرقة والغصب ولا الانساب باباحة الزنا قط ولا العقول باباحة المسكرات ولا النفوس والاعضاء باباحة القطع والقتل ولا الاديان باباحة الكفر وانتهاك حرم المحرمات وجعلهم الكتابات تتمة لا نهاعون على حصول العتق وازالة الرق عن البشرية المكرمة من بني آدم فهو من مكارم الاخلاق وتتمات المصالح وكذلك نفقات الاقارب من تتمات مكارم الاخلاق وقوله ان العدالة شرط في الولي على الخلاف اشارة الى ماوقع في الفقه في الولي اذا كان فاسقا هل تسقط ولايته بفسقه ام لا. قولان في مذهب مالك والمشهور عدم سلبها اكتفاء بالوازع الطبيعي عن العدالة وعدم اشتراط العدالة في الاقرار فيقبل اقرار البر والفاجر لانه الزام لنفسه ومضرتها ولا يقع الاقرار الا كذلك والا كان دعوى او شهادة والوازع الطبيعي يمنع من الاضرار بغير موجب فما اقر الا والمقر به حق فيقبل منه وان كان فاجرا او كافرا من غير خلاف بين الامة وقولي في الاوصياء حاجية معناه ان الناس قد يحتاجون الى ان يوصوا لغير العدول وفيه خلاف ومذهب مالك يشترط فيه ان يكون مستور الحال وعلى القول بعدم اشتراط العدالة معانها ولاية والولاية لابد فيها من العدالة فقد خالفنا القواعد في عدم اشتراط العدالة في الاوصياء دفعا للمشقة الناشئة من الحيلولة بين الانسان وبين من يريد ان يعتمد عليه وكذلك خولفت القواعد في السلم والمساقاة وبيع الغائب والجعالة والمضاربة والمغارسة والصيد وغير ذلك فيما فيه جهالة في الاجرة وغرر واما الصيد فلبقاء الفضلات وعدم تسهيل الموت على الحيوانات فقد خولفت القواعد لتتمة المعاش فان من الناس من يحتاج في معاشه الى احد هذه الامور فجعلت شرعا عاما لعدم الانضباط في مقادير الحاجات وهذه الرتب يظهر اثرها عند تعارض الاقيسة فيقدم الضروري على الحاجي والحاجي على التتمة (وهو ايضا ينقسم الى ما اعتبره الشرع والى ما الغاه والى ما جهل حاله والاول ينقسم الى ما إعتبر نوعه في نوع الحكم كاعتبار نوع الاسكار في نوع التحريم والى ما اعتبر جنسه في جنسه كالتعليل بمطلق المصلحة كاقامة الشرب مقام القذف لانه

له فيكون تحريمها نوعا واحدا الثالث ان يعتبر الشارع جنس المناسب في نوع الحكم وذلك كالمشقة المشتركة بين الحايض والمسافر في سقوط القضاء فان الشارع اعتبر جنس المشقة في نوع سقوط قضاء الركعتين وانما جعل الاول جنسا والثاني نوعا لان مشقة السفر نوعها مخالف لمشقة الحيض بخلاف سقوط قضاء الركعتين فهو نوع واحد بالنسبة للحائض والمسافر الرابع ان يعتبر الشارع جنس الوصف في جنس الحكم والمراد بالجنس القريب لان اعتبار الجنس البعيد هو المناسب المرسل على ما سياتي ومثال هذا القسم ما حكاه الشارح عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه الثالث من اقسام الوصف المناسب الوصف الذي لا يعلم هل اعتبره الشارع او الغاه وهو المسمى عند المالكية بالمصلحة المرسلة وعند غيرهم بالمناسب المرسل (قوله الحكم اعم اجناسه الخ) هذا كلام الامام حيث قال في المحصول فاعم اوصاف الاحكام كونه حكما ثم الحكم ينقسم الى وجوب وغيره والوجوب الى عبادة وغيرها والعبادة الى صلاة وغيرها والصلاة الى نافلة وغيرها فما ظهر تاثيره في الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلاة قال وكذا في جانب الوصف فاعم الاوصاف كونه يناط به الحكم ثم المناسب ثم الضروري (قوله فارى عليه حد المفتري الخ) اي القاذف ووافقه الصحابة على ذلك فقد اوجبوا حد القذف على الشرب لا لكونه شربا بل اقاموا مظنة القذف وهو الشرب مقام القذف قياسا على اقامة الخلوة بالاجنبية مقام الوطء في التحريم لكون الخلوة مظنة له فقد ظهر ان الشارع اعتبر المظنة التي هي جنس لمظنة الوطء ولمظنة القذف في الحكم الذي هو جنس لايجاب حد القذف ولحرمة الوطء والمراد بالجنس القريب لان اعتبار

مظنته والى ما اعتبر نوعه في جنسه كاعتبار الاخوة في التقديم في الميراث فتقدم في النكاح والى ما اعتبر جنسه في نوع الحكم كاسقاط الصلاة عن الحائض بالمشقة فان المشقة جنس وهو نوع من الرخص فتاثير النوع في النوع مقدم على تاثير النوع في الجنس وتاثير النوع في الجنس مقدم على تاثير الجنس في النوع وهو مقدم على تاثير الجنس في الجنس والملغى نحو المنع من زراعة العنب خشية الخمر والذي جهل امره هو المصلحة المرسلة التي نحن نقول بها وعند التحقيق هي عامة في المذاهب) الحكم اعم اجناسه كونه حكما واخص منه كونه طلبيا او تخييرا واخص منه كونه تحريما او ايجابا واخص منه كونه تحريم الخمر او ايجاب الصلاة واعم احوال الوصف كونه وصفا واخص منه كونه مناسبا واخص من المناسب كونه معتبرا واخص منه كونه مشقة او مصلحة او مفسدة خاصة ثم اخص من ذلك كون تلك المفسدة في محل الضرورات او الحاجات او التتمات فهذا الطريق يظهر الاجناس العالية والمتوسطة والانواع السافلة للاحكام والاوصاف من المناسب وغيره فالاسكار نوع من المفسدة والمفسدة جنس له ويحكى عن علي رضي الله عنه انه قال لما سئل عن حد شارب الخمر اذ شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد المفتري فاخذ علي رضي الله عنه مطلق المناسبة ومطلق المظنه والاخوة نوع من الاوصاف والتقدم في الميراث نوع من الاحكام فهو نوع في نوع وكذلك التقدم في النكاح او صلاة الجنازة نوع من الاحكام فيقاس احد النوعين على الاخر وجعلت المشقة جنسا لانها متنوعة الى مشقة قضاء الصلاة ومشقة الصوم ومشقة القيام في الصلاة وغير ذلك من انواع المشاق فمطلق المشقة جنس وهو نوع باعتبار الوصف المصلحي او المناسب واسقاط الصلاة عن الحائض نوع من الاحكام والاسقاطات والرخص وتاثير النوع في النوع مقدم على الجميع لان الخصوصين قد حصلا فيه خصوص الوصف وخصوص الحكم والاخص بالشيء مقدم على الاعم ولذلك قدمت البنوة في الميراث على الاخوة والاخوة على العمومة وكذلك قدم لبس النجس على الحرير فمنع في الصلاة لانه اخص بالصلاة من الحرير لان تحريم الحرير لا يختص بالصلاة فكان تحريم النجس اقوى منه لانه مختص بها وكذلك اذا لم يجد المحرم الا ميتة وصيدا اكل الميتة دون الصيد لان تحريم الصيد خاص بالاحرام والقاعدة ان الاخص ابدا مقدم فكما ان النوع في النوع اخص الجميع فالجنس في الجنس اعم الجميع والمنقول ان النوع

في الجنس والجنس في النوع متساويان متعارضان مقدمان على الرابع لوجود الخصوص فيهما من الرابع لوجود الخصوص فيعما من حيث الجملة والذي في الاصل ماري نقله الا سهوا واما المصلحة المرسلة فالمنقول انها خاصة بناوا اذا افتقدت المذاهب وجدتهم اذا قاسوا او جمعوا او فرقوا بين المسالتين لا يطلبون شاهدا بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا او فرقوا بل يكتفون بمطلق المناسبة وهذا هو المصلحة المرسلة فهي حينئذ في جميع المذاهب ومن المعلوم ان المصلحة المرسلة اخص من مطلق المناسبة ومطلق المصلحة لان مطلق المصلحة قد يلغى كما تقدم في زراعة العنب فان المناسبة تقتضي ان لا يزرع سدا لذريعة الخمر لكن اجمع المسلمون على الغاء ذلك وكذلك المنع من التجاور في البيوت خشية الزنا فانه مناسب لكن اجمع المسلمون على جواز المجاورة بالنساء

في الدور الجامعة والغاء هذا المناسب فالمناسب حينئذ اعم من المرسلة لان المرسلة مصلحة بقيد السكوت عنها فهي اخص (الرابع الشبه قال القاضي ابو بكر هو الوصف الذي لا يناسب لذاته ويستلزم المناسب لذاته وقد شهد الشرع لتاثير جنسه القريب في جنس الحكم القريب والشبه يقع في الحكم كمشابهة العبد المقتول بالحر او شبهه بسائر المملوكات وعند ابن علية يقع الشبه في الصورة كرد الجلسة الثانية الى الاولى في الحكم وعند الامام التسوية بين الامرين اذا غلب على الظن انه مستلزم للحكم وهو ليس بحجة عند القاضي منا) مثال الشبه عند القاضي قولنا في الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن فقولنا لا تبنى القنطرة على جنسه ليس مناسبا في ذاته غير انه مستلزم للمناسب فان العادة ان القنطرة لا تبنى على الاشياء القليلة بل على الكثيرة كالانهار والقلة مناسبة لعدم مشروعية المتصف بها من المائعات للطهارة العامة فان الشرع العام مقتضى ان تكون اسبابه عامة الوجود اما تكليف الكل بما لا يجده الا البعض فبعيد عن القواعد فصار قولنا لا تبنى القنطرة على جنسه ليس بمناسب وهو مستلزم للمناسب وقد شهد الشرع بجنس القلة والتعذر في عدم مشروعية الطهارة بدليل ان الماء اذا قل واشتدت اليه الحاجة فانه يسقط الامر به ويتوجه التيمم قال القاضي ابو بكر في هذا التقسيم الوصف ان كان مناسبا بذاته فهو المناسب وان لم يكن مناسبا في ذاته فلا يخلو اما ان يكون مستلزما للمناسب اولا الاول الشبه والثاني الطردي الملغى اجماعا والعبد المقتول فيه كونه مملوكا والملك حكم شرعي وكونه آدميا وهذا وصف حقيقي لا حكم شرعي فقد حصل فيه الشبهان فمن غاب شبه الحكم الشرعي وهو مالك والشافعي اوجب فيه قيمته بالغة ما بلغت وان زادت على دية الحر ومن لاحظ شبه الحر وهو الادمية لم يوجب فيه الزيادة على دية الحر وهو ابو حنيفة وابن علية اوجب الجلسة الاولى قياسا لها على الثانية في الوجوب بجامع انها جلسة وهذا شبه صوري لا حكم شرعي قال الامام فخر الدين اذا غلب على الظن ان شيئا من هذه الشبهات

الجنس البعيد في الجنس البعيد هو المناسب المرسل (قوله الرابع الشبه الخ) هذا هو الطريق الرابع من الطرق الدالة على العلية وهو الشبه واختلف في تعريفه فنقل الامدي عن اكثر المحققين انه الوصف الذي تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ولكن الف من الشارع الالتفات اليه في بعض الاحكام فهو دون المناسب وفوق الطردي ولاجل شبهه بكل منهما سمي الشبه وقد قال عليه الامدي ان هذا القول هو الاقرب الى قواعد الاصول ويذكر المص هنا التعريف بل ذكر تعريف القاضي ابي بكر ونقله بالمعنى واصل عبارته الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم وان لم يناسبه بالذات بل بالتبع اي بالاستلزام فهو الشبه كتعليل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء فان الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية والا لاشترطت في الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث انها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية وان لم تناسب بالذات ولا بالتبع فهو الطردي (قوله فمن غلب شبه الحكم الخ) الحقه بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل والجامع ان كلا منهما يباع ويشتري (قوله وهو ابو حنيفة الخ) نقله في البرهان عن ابي حنيفة واحمد (قوله وابن علية اوجب الخ) الموجب الجلسة الاولى قياسا على الثانية هو الامام احمد كما في الامهات (قوله ان شيئا من هذه الشبهات الخ) عبارة الامام منها حصلت المشابهة فيما يظن انه علة للحكم او مستلزم لما هو علة له صح القياس مطلقا

علة الحكم ومستلزم له شرعا جعلناه علة كان صورة او حكما او غير ذلك عملا بموجب الظن حجة القاضي ان الشبه ليس بحجة لان الدليل ينفي العمل بالظن مطلقا لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في قياس المناسبة فيبقي قياس الشبه على موجب الدليل ولان الصحابة انما اجمعت على المناسب اما الشبه فلا يوجب ان لا يكون حجة جوابه انه معارض لقوله تعالى فاعتبروا ولقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهو يفيد الظن فوجب ان يندرج في عموم النص ولانه مندرج في عموم قول معاذ بن جبل اجتهد برايي وهذا نوع من الاجتهاد (الخامس الدوران وهو عبارة عن اقتران ثبوت الحكم مع ثبوت الوصف وعدمه مع عدمه وفيه خلاف والاكثرون من اصحابنا وغيرهم يقول بكونه حجة) مثاله العنب حين كونه عصيرا ليس بمسكر ولا حرام فقد اقترن العدم بالعدم واذا صار مسكرا صار حراما فقد اقترن الثبوت بالثبوت فاذا تخلل لم يكن مسكرا ولا حراما فقد اقترن العدم بالعدم فهذا هو الدوران في صورة واحدة وهي الخمر وقد يقع في صورتين وهو دون الاول مثاله ان يدعى وجوب الزكاة في الحلي المتخذ لاستعمال مباح فنقول الموجب لوجوب الزكاة في النقدين كونها احد الحجرين لان وجوب الزكاة دار مع كونه احد الحجرين وجودا وعدما اما وجودا ففي المسكوك هو احد الحجرين والزكاة واجبة فيه واما عدما فالعقار ليس احد الحجرين ولا تجب الزكاة فيه وانما رجحت الصورة الاولى على هذه لان انتفاء الحكم بعد ثبوته في الصورة المعينة يقتضي انه لم يبق معه ما يقتضيه في تلك الصورة والا لثبت فيها اما اذا انتفى من صورة اخرى غير صورة الثبوت امكن ان يقال ان موجب الحكم غير الوصف المدعي عليه واما ما ذكرتموه من الوصف لو فرض انتفاؤه لثبت الحكم بذلك الوصف الاخر فما تعين عدم اعتبار غيره بخلاف الصورة الواحدة حجة ان الدوران دليل العلية ان اقتران الوجود بالوجود والعدم بالعدم يغلب على الظن ان المدار علة الدائر بل قد يحصل القطع بذلك لان من ناديناه باسم فغضب ثم سكتنا عنه فزال غضبه ثم ناديناه به فغضب كذلك مرارا كثيرة حصل الظن الغالب بان علة غضبه انما هو ذلك الاسم الذي ناديناه به ولذلك جزم الاطباء بالادوية المسهلة والقابضة وجميع ما يعطونه من المبردات وغيرها بسبب وجود تلك الاثار عند وجود تلك العقاقير وعدمها عند عدمها فالدوران اصل كبير في امور الدنيا والاخرة فاذا وجد بين الوصف والحكم جزمنا بعلية الوصف للحكم او نقول بعض الدوران حجة

سواء كان في الصورة او في الحكم (قوله الخامس الدوران الخ) سماه الامدي وابن الحاجب الطرد والعكس وعبر عنه ناصر الدين في منهاجه بقوله هو عبارة عن حدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بعدمه وذلك الوصف يسمى مدارا والحكم يسمى دائرا وتعبيره بحدوث وبعدمه مشعر بان الوصف لابد ان يكون علة للحدوث وللعدم فالباء دالة على ذلك وبهذا صرح حجة الاسلام الغزالي في المستصفى وفي شفاء الغليل فقال والموثر من الدوران هو ان يكون الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم واما الدوران بمعنى الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم فليس بعلة قال الاسنوي واعترض عليه اي على الغزالي الامام فخر الدين في الرسالة البهائية بان قال الثبوت بالثبوت هو كونه علة له فكيف يستدل به على علية الوصف لثبوت الحكم اه ولهذا عبر الامام في المحصول عن الدوران بالثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء وعبارة المص جارية على ذلك قال الاسنوي لكن عبارة الامام تنتقض بالمتضايفين كالابوة والنبوة فان حده صادق على ذلك مع انه ليس من الدوران لان الدوران يفيد التعليل واحد المتضايفين ليس علة للاخر لان العلة متقدمة على المعلول والمضافات معا اه ووقع خلاف في ان الدوران هل يفيد العلية ام لا على ثلاث مذاهب الاول انه يفيد العلية ظنا وهو الذي درج عليه الامام وتبعه ناصر الدين في منهاجه والثاني يفيدها قطعا ونسب الى بعض المعتزلة والثالث لا يفيدها اصلا لا ظنا ولا قطعا واختاره الامدي وابن الحاجب وكلام الامام في المحصول في الافعال الاختيارية قبل البعثة يقتضيه (قوله مثاله الخ) ومثل له بالطعم مع تحريم الربا فانه لما وجد الطعم في التفاح كان ربويا ولما لم يوجد في الحرير لم يكن ربويا (قوله ان المدار علة الدائر الخ) وهو الاسكار وعدمه علة للحكم الدائر من الحرمة

وعدمها (قوله السادس السبر الخ) بان يقال علة هذا الحكم اما هذه الصفة واما هذه ثم يسبر كل واحدة منهما اي يختبرها ويلغي بعضها بطريقه فيتعين الباقي للعلية فالسبر هو ان يختبر الوصف هل يصلح للعلية ام لا والتقسيم هو قولنا العلة اما كذا واما كذا فكان الاولى ان يقدم التقسيم في اللفظ فيقال التقسيم والسبر لكونه متقدما في الخارج اه والذي حققه الرهوني ان السبر راجع الى اختبار اوصاف المحل وضبطها والتقسيم يرجع الى ابطال مالا يصلح قال وظن قوم عكس هذا وليس كما ظنوا (قوله والاصل ان يقول التقسيم والسبر الخ) وافقه الاسنوي في شرح المنهاج على هذا فقال ومعناه ان الباحث على العلة يقسم الصفات التي يتوهم عليتها بان يقول علة هذا الحكم اما هذه الصفة واما هذه ثم يسبر كل واحدة منهما اي يختبره ويلغي بعضها بطريقه فيتعين الباقي للعلية فمعنى السبر ح ان يختبر الوصف هل يصلح للعلية ام لا اه (قوله وهذه الطريقة مفيدة للعلة الخ) اعلم انهم قسموا التقسيم الى قسمين حاصر وغير حاصر وربما عبر عنه بالتقسيم المنتشر وغير المنتشر فالتقسيم الحاصر هو الذي يكون دائرا بين النفي والاثبات كقول الشافعي مثلا ولاية الاجبار على النكاح اما ان لا تعلل بعلة اصلا او تعلل وعلى الثاني فاما البكارة او الصغر او غيرهما والاقسام الاربعة باطلة سوى التعليل بالبكارة فاما الاول وهو ان لا تكون معللة والرابع وهو ان تكون معللة بغير البكارة والصغر فباطلان بالاجماع واما الثالث فلانها لو كانت معللة بالصغر لثبتت الولاية على الثيب الصغيرة لوجود العلة وهو باطل لقوله عليه الصلاة والسلام الثيب احق بنفسها فتعينت البكارة وهذا القسم يفيد القطع ان كان الحصر في احد الاقسام وابطال غير المطلوب قطعا وذلك قليل في الشرعيات وان لم يكن كذلك فانه يفيد الظن واما التقسيم الغير الحاصر فهو الذي لا يكون دائرا بين النفي والاثبات وهو لا يفيد الا الظن فلا يكون حجة في العقليات بل في الشرعيات فقط ومثاله قولنا علة حرمة الربا اما الطعم او الكيل او القوت والثاني والثالث باطلان بالنقض او بغيره فتعين الطعم وهو المطلوب

قطعا كدوران قطع الراس مع الموت في مجرى العادات فوجب ان يكون جميع الدوران حجة لقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان والعدل التسوية وعدم الاختلاف احسان للخلق بتوفر خواطرهم عن الفحص عن الفكرة في مدراك الفروق حجة المنع ان بعض الدورانات ليس بحجة فوجب ان يكون الجميع ليس بحجة الا ما اجمعنا عليه اما ان بعض الدورانات ليس بحجة فان الجوهر والعرض دائران كل واحد منهما مع الاخر وليس احدهما علة للاخر والحكم دائر مع شرطه وجزء علته وليس احدهما علة للاخر وحركات الافلاك دائرة مع الكواكب وليس احدهما علة للاخر واذا كان كذلك وجب ان لا يكون فيها شيء حجة ولانه لو كان حجة للزم النقض بذلك البعض الاخر والنقض خلاف الدليل والجواب انا لا ندعي ان الدوران حجة الا بوصف كونه لا يقطع بعدم عليته والدوران الموصوف بهذه الصفة لم يوجد في صورة النقض فلا يتجه النقض لان من شرط النقض وجود الموجب بجميع صفاته ولم توجد فلا نقض فاندفع السوال (السادس السبر والتقسيم وهو ان يقول اما ان يكون الحكم معللا بكذا او بكذا والكل باطل الا كذا فيتعين » السبر معناه في اللغة الاختبار ومنه سمي ما يختبر به طول الجرح وعرضه مسبارا وتقول العرب هذه القضية يسبر غورها العقل اي يختبرها والاصل ان تقول التقسيم والسبر لانا نقسم اولا ثم نقول في معرض الاختبار لتلك الاوصاف الحاصلة في التقسيم هذا لا يصلح وهذا لا يصلح لتعين هذا فالاختبار واقع بعد التقسيم لكن التقسيم لما كان وسيلة الاختبار والاختبار هو المقصد وقاعدة العرب تقديم الاهم والافضل قدم السبر لانه المقصد الاهم واخر التقسيم لانه وسيلة اخفض رتبة من المقصد وهذه الطريقة مفيدة للعلة لان الحكم مهما امكن

قال في المحصول وهذا اذا لم يتعرض الاجماع على تعليل حكمه وعلى حصر العلة في الاقسام فان تعرض لذلك كان قطعيا اه من المنهاج ببعض تصرف (قوله السابع الطرد وهو عبارة عن اقتران الحكم الخ) الطرد مصدر بمعنى الاطراد وهو ان يثبت الحكم مع الوصف الذي لم يعلم كونه قياسيا ولا مستلزما للمناسبة في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وقد اختلفوا فيه فمن لا يقول بحجية الدوران كالامدي وابن الحاجب لا يقول بهدا بطريق الاولى ومن يقول بحجيته اختلفوا فذهب الغزالي في شفاء الغليل والامام الفخر في الرسالة البهائية الى انه حجة ومال اليه في المحصول وبه صرح صاحب الحاصل وقطع به صاحب المنهاج وقال انه ضعيف وذهب جماعة منهم الغزالي في المستصفى الى انه ليس بحجة (قوله كان ذلك طريق من غير الطرد الخ) مثل الجلال للطرد بقول بعضهم في الخل مائع لا تبني القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن اي بخلاف الماء فتبني القنطرة على جنسه فتزال به النجاسة فبناء القنطرة وعدمه لا مناسبة فيه للحكم اصلا وان كان مطردا والفرق بين الدوران والطرد هو انتفاء المناسبة بين الوصف وحكم الاصل وصلوح الوصف لها في الدوران وفرق بينهما الصفي الهندي باعتبار الاطراد والانعكاس في الدوران والاطراد فقط في الطرد حيث قال في نهايته الفصل الرابع في الدوران ويسمى بالطرد والعكس ومعناه ان يوجد الحكم عند وجود الوصف وينعدم عند عدمه وهو المسمى بالدوران الوجودي والعدمي فان كان بحيث يوجد عند وجود الوصف ولا ينعدم عند عدمه فهو المسمى بالدوران الوجودي والطرد (قوله الثامن تنقيح المناط الخ) اي تخليص ما اناط الشارع الحكم به اي ربطه به وعقله عليه وهو العلة والمناط اسم مكان الاناطة والاناطة التعليق والالصاق قال حبيب الطائي :

بلاد بها نيطت علي تمائمي   واول ارض مس جلدي ترابها

اي علقت على الحروز بها كما تقدم بعضه لشارحنا فلما ربط الحكم بالعلة وعلق عليها سميت مناطا فتنقيح مناط العلة هو ان يبين المستدل الغاء الفارق بين الاصل والفرع

ان يكون معللا لا يجعل تعبدا واذا امكن اضافته للمناسب فلا يضاف لغير المناسب ولم نجد مناسبا الا ما بقي بعد السبر فوجب كونه علة بهذه القواعد (السابع الطرد وهو عبارة عن اقتران الحكم بسائر صور الوصف فليس مناسبا ولا مستلزما للمناسب وفيه خلاف) لانه متى كان مناسبا كان ذلك طريقا آخر غير الطرد ونحن نقصد ان نثبت طريقا آخر غير المناسبة وكذلك لا يكون مستلزما للمناسب اذ لو كان مستلزما للمناسب لكان هو الشبه ونحن نقصد طريقا غير الشبه فمجرد الاقتران هو طريق مستقل على الخلاف حجة الجواز ان الحكم لابد له من علة وليس غير هذا الوصف عملا بالاصل فتعين هذا الوصف نفيا للتعبد بحسب الامكان ولان الاقتران بجميع الصور مع انتفاء ما يصلح للتعليل غير المقترن يغلب على الظن علية ذلك المقترن والعمل بالراجح متعين حجة المنع ان الاصل لا يعتبر في الشرائع الا المصالح او درء المفاسد فاما لم يعلم فيه تحصيل مصلحة ولا درء مفسدة وجب ان لا يعتبر ولان الصحابة رضوان الله عليهم انما نقل عنهم العمل بالمناسب اما غير المناسب فلا فوجب بقاؤه على الاصول في عدم الاعتبار (الثامن تنقيح المناط وهو الغاء الفارق فيشتركان في الحكم) قد تقدم الخلاف في موضوع تنقيح المناط ماذا هل هو الغاء الفارق او تعيين العلة من اوصاف مذكورة والدليل على انه حجة بهذا التفسير ان الاصل في كل مثلين ان يكون حكمهما واحدا فاذا استوى صورتان ولم يوجد بينهما فارق فالظن القوي القريب من القطع انهما مستويان في الحكم ونجد في انفسنا من اعتقاد الاستواء في الحكم

فيلزم حينئذ اشتراكهما في الحكم مثاله ان يقول الشافعي للحنفي لافرق بين القتل بالمثقل والمحدد الا كونه محددا وكونه محددا لا مدخل له في العلية لكون المقصود في القصاص هو حفظ النفوس فيكون القتل هو العلة وقد وجد في المثقل فيجب فيه القصاص وهذا النوع يسمى عند الحنفية بالاستدلال وليس عندهم من باب القياس والفرق بين تنقيح المناط وتحرير المناط وتحقيق المناط على ما نقله الامام فخرالدين عن الغزالي ان تنقيح المناط هو الغاء الفارق واما تحرير المناط فهو استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق المتقدمة كالمناسبة واما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع اي اقامة الدليل على وجودها فيه

الكلام على الفصل الرابع في الدال على عدم اعتبار العلة

لما فرغ من الكلام على الطرق الدالة على ان الوصف علة شرع في الطرق الدالة على كونه ليس بعلة وهي ستة النقض وعدم التاثير والكسر والقلب والقول بالموجب والفرق (قوله النقض الخ) هو ابداء الوصف المدعى عليته بدون وجود الحكم في صورة ويعبر عنه بتخصيص الوصف ومثاله قول الشافعي في حق من لم يبيت النية تعرى اول صومه عنها فلا يصح فيجعل عراء اول الصوم عن النية علة لبطلانه فيقول الحنفي هذا ينتقض بصوم التطوع فانه يصح بدون التبييت فقد وجدت العلة وهو العراء بدون الحكم وهو عدم الصحة (قوله وفيه اربعة مذاهب الخ) هاته الاقوال مجراها في غير النقض الوارد على سبيل الاستثناء كالعرايا فان هذا لا يقدح وبهذا جزم صاحب المنهاج وقال في الحاصل انه الاصح ونقله في المحصول عن قوم ولم يصرح بمخالفتهم ومثال ذلك العرايا فهي بيع الرطب على رءوس النخل بالتمر فانها ناقضة لعلة تحريم الربا قطعا لان الاجماع منعقد على ان العلة في تحريمه اما الطعم او الكيل او القوت او المال وكل منها موجود في العرايا وتفصيل هاته الاقوال ان يقال الاول انه يقدح مطلقا سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وسواء كان تخلف الحكم عن الوصف لمانع ام لا واختار هذا القول الامام فخرالدين

ههنا اكثر مما نجده في الطرد والشبه والعلم بهذا التفاوت ضروري عند من سلك مسالك الاعتبار والنظر فوجب كونه دليلا على علية المشترك على سبيل الاجمال وان كنا لا نعينه بل نجزم ان ما اشتركا فيه هو موجب العلة (الفصل الرابع في الدال على عدم اعتبار العلة وهو خمسة الاول النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم وفيه اربعة مذاهب ثالثها ان وجد المانع في صورة النقض فلا يقدح والا قدح ورابعها ان نص عليها لم يقدح والا قدح) النقض قد يكون على العلة وعلى الحد وعلى الدليل فوجود الحد بدون المحدود نقض عليه ووجود الدليل بدون المدلول نقض عليه والالفاظ اللغوية كلها ادلة فمتى وجد لفظ بدون مسماه لغة فهو نقض عليه ويجمع الثلاثة ان تقول في حده وجود

المستلزم بدون المستلزم حجة المنع مطلقا ان الوصف لو كان علة لثبت الحكم معه في جميع صوره عملا به ولم يثبت معه في جميع صوره فلا يكون علة ولان الوصف من حيث هو هو اما ان يكون مستلزما للعلة او لا يكون فان كان يلزم وجود الحكم معه في جميع صوره وان لم يكن كان الوصف وحده ليس بعلة حتى ينضاف اليه غيره والمقدر انه علة وهذا خلف حجة الجواز مطلقا ان الموجب للعلية هو المناسبة فالمناسبة تقضي انها حيث وجدت ترتب الحكم معها وقد وجدت فيما عدى صورة النقض فوجد ثبوت الحكم معها وان لم يوجد معها في صورة النقض فتكون العلة كالعام المخصوص اذا خرجت عنه بعض الصور بقي حجة فيما عدى صورة التخصيص سواء عمل بموجب التخصيص ام لا كذلك ههنا فان تناول المناسبة لجميع الصور كتناول الدلالة اللغوية لجميع الصور فهو في الحقيقة تخصيص ولذلك يقول كثير من الاصوليين والجدليين في النقض انه تخصيص للعلة وهذا هو المذهب المشهور حجة الثالث ان الفرق اذا وجد في صورة النقض كان ذلك الفارق مانعا من ثبوت الحكم مع العلة في صورة النقض فكان العذر متنهضا في عدم ثبوته في صورة النقض اما اذا لم يوجد فارق كان عدم الحكم في صورة النقض مضافا لعدم علية الوصف لا لقيام المانع فلا يكون الوصف علة حجة الرابع ان الوصف اذا نص عن كونه علة تعين الانقياد لنص الشرع وهو اعلم بالمصالح ولا عبرة بالنقض مع نص صاحب الشريعة بل النص مقدم اما اذا لم يوجد نص تعين ان الوصف ليس بعلة لانه لو كان علة لثبت الحكم معه في جميع صوره وليس فليس (وجواب النقض اما بمنع وجود الوصف في صورة النقض او بالتزام الحكم فيها) لما كان النقض لا يتم الا بامرين احدهما وجود الوصف في صورة النقض والثاني عدم الحكم فيها كان انتفاء احد هذين يمنع تحقق النقض فانه اذا لم يوجد الوصف لا يقال وجد الوصف بدون الحكم وكذلك اذا وجد الحكم فلك منع وجود الوصف في صورة النقض بل يعتبر بعض قيود العلة فلا نجده في صورة النقض والمورد للنقض يحيل انه موجود فيمنعه حينئذ مثاله قولك في الوقف عقد نقل فوجب ان يفتقر للقبول قياسا على البيع فيقول السائل يشكل بالعتق فنقول له لا نسلم ان العتق نقل بل هو اسقاط كالطلاق والاسقاط لا يفتقر للقبول بخلاف النقل والتمليك ولك منع عدم الحكم في صورة النقض بناء على احد القولين عندك في مذهبك بناء على الخلاف من حيث الجملة (الشاني عدم التاثير وهو ان يكون الحكم موجودا مع وصف ثم يعدم ذلك

وقال الامدي انه الذي ذهب اليه اكثر اصحاب الشافعي في العلة المستنبطة ووجه حجة الاسلام كون النقض قادحا في المنصوص بقوله انا تبين بعد وروده ان ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزء منها كقولنا خارج فينقض الطهر اخذا من قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء مما خرج ثم انه لم يتوضا من الحجامة فنعلم ان العلة هو الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج وثاني الاقوال لا يقدح مطلقا والرابع لا يقدح في العلة المنصوصة سواء حصل مانع ام لا ويقدح في العلة المستنبطة مطلقا والثالث لا يقدح حيث وجد مانع مطلقا فان لم يكن مانع قدح مطلقا واختاره ناصر الدين البيضاوي واختار الشيخ ابن الحاجب انه ان كانت العلة مستنبطة فلا يجوز تخصيصها الا لمانع او انتفاء شرط وان كانت منصوصة فانها تختص بالنص المنافي لحكمها وح فيقدر المانع في صورة التخلف وقد تبع في ذلك الامدي (قوله المنع مطلقا الخ) اي المنع من اعتبار النقض (قوله فهو في الحقيقة تخصيص الخ) مثله لو قال المعترض للمستدل على حرمة الربا بعلة الطعم قد وجدت العلة المذكورة في الرمان وليس بربوي لم يكن قوله المذكور قادحا ووجود العلة المذكورة في الرمان مخصصة لها بما وجدت فيه غير الرمان فكانه قيل العلة الطعم الا في الرمان وهذا هو مذهب الحنفية فالنقض عندهم ليس بقادح بل هو تخصيص للعلة (قوله وجواب النقض الخ) لما تقرر سابقا ان النقض عبارة عن ابداء الوصف بدون الحكم وانه انما يقدح اذا تخلف لغير مانع لزم ان يكون جوابه احد امور اربعة وهو اما منع وجود العلة في صورة النقض وهذا هو الذي اقتصر عليه المص او دعوى وجود الحكم فيها او اظهار المانع او بيان كونه واردا على سبيل الاستثناء اما بيان الاول وهو منع وجود العلة في صورة النقض وذلك لعدم وجود قيدين من القيود المعتبرة في

علة الوصف ومثاله فيمن لم يبيت النية في رمضان عري صومه عنها فلا يصح فينقضها الحنفي بالتطوع فيجيبه الشافعي بان العلة في البطلان هو عراء اول الصوم بقيد كونه واجبا لا مطلق الصوم وهذا القيد مفقود في التطوع فلم نوجد العلة فيه ثم اذا منع المعلل وجود العلة في صورة النقض لعدم القيد كما وضحنا فهل للمعترض ان يقيم الدليل على وجود الوصف بتمامه في صورة النقض فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح احدها وبه جزم الامام والقاضي البيضاوي انه ليس له ذلك لانه نقل من مرتبة المنع الى مرتبة الاستدلال وعلله الامام بانه نقل من مسالة الى مسالة يعني ان الانتقال الى وجود العلة في صورة النقض انتقال من مسالة الى اخرى غير التي كان فيها وكلام القاضي يحتمل الامرين (قوله الثالث القلب وهو اثبات الخ) يعني ان الطريق الثالث من الطرق المبطلات للعلة القلب وهو ان يربط المعترض خلاف قول المستدل على العلة التي استدل المستدل بها الحاقا بالاصل الذي جعله مقيسا عليه ثم ان القلب ثلاثة اقسام الاول ان يكون لنفي مذهب المستدل صريحا كقول الحنفي مسح الراس ركن من اركان الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما ينطلق عليه الاسم قياسا على الوجه فيقول الشافعي مسح الراس ركن من اركان الوضوء فلا يقدر بالربع قياسا على الوجه فهذا القلب قد نفي مذهب المستدل صريحا ولم يثبت مذهب المعترض لجواز ان يكون الحق هو الاستيعاب كما قاله مالك الثاني ان يكون لنفي مذهب المستدل ضمنا اي يدل على بطلان لازم من لوازمه كقول الحنفية بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع عدم روءية المعقود عليه قياسا على النكاح فيقول الشافعي بيع الغائب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الروءية كالنكاح وثبوت خيار الروءية لازم لصحة بيع الغائب عندهم الثالث ان يكون لاثبات مذهب المعترض كاستدلال الحنفية على اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف بقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربه كالوقوف بعرفة فانما صار قربة بانضمام عبادة اخرى اليه وهو الاحرام فيقول الشافعي لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة ثم اذا علمت

الوصف ويبقى الحكم فيقدح بخلاف العكس وهو وجود الحكم بدون الوصف في صورة اخرى فلا يقدح لان العلل الشرعية تخلف بعضها بعضا) مثال عدم التاثير ان تحريم الخمر ثابت مع اللون الخاص بالخمر فاذا تغيرت الى لون آخر والتحريم باق فيعلم ان علة التحريم ليس هو ذلك اللون والعكس هو عكس النقض فان النقض وجود العلة بدون الحكم والعكس وجود الحكم بدون العلة مثال النقض تعليل الزكاة بالغنى فينقض بالعقار الذي فيه الاجرة العظيمة والمنافع الجزيلة مع عدم وجوب الزكاة فيه فهذا نقض لانه وجود العلة التي هي الغنى بدون الحكم الذي هو وجوب الزكاة ومثال العكس تعليل الحد بجناية القذف فينقض بشرب الخمر او بغيره فلا يرد لان العلل الشرعية يخلف بعضها بعضا وكما لو قال قائل الانزال سبب وجوب الغسل فينتقض بانقطاع دم الحيض فان الغسل واجب ولا انزال ولا يرد هذا السوءال لان الاسباب يخلف بعضها بعضا وكذلك الاسباب والادلة قال الشيخ سيف الدين الامدي رحمه الله يرد سوءال النقض ولا يرد سوءال العكس الا ان يتفق المتناظران على اتحاد العلة فيرد النقض والعكس وكثيرا ما تغلط طلبة العلم في ايراد العكس فيوردونه كما يوردون النقض وهو غلط كما بينت لك فقد ظهر الفرق بين النقض والعكس وعدم التاثير فتامل ذلك (الثالث القلب وهو اثبات نقيض الحكم بعين العلة كقولنا في الاعتكاف لبث في مكان مخصوص فلا يستقل بنفسه كالوقوف بعرفة فيكون الصوم شرطا فيه فيقول السائل لبث في مكان مخصوص فلا يكون الصوم

القلب واقسامه فلا باس بمعرفة الفرق بينه وبين المعارضة وذلك لان القلب يتبادر منه بمقتضى الظاهر انه هو والمعارضة سواء وذلك لان المعارضة هي تسليم دليل الخصم واقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه وهذا بعينه صادق على القلب الا ان الفرق بينهما ان العلة المذكورة في المعارضة والاصل المذكور فيها يكونان مغايرين للعلة والاصل اللذين ذكرهما المستدل بخلاف القلب فان علته واصله هما علة المستدل واصله قال الامام وليس للمستدل الاعراض على القلب لاستلزامه القدح في علة نفسه او اصله بخلاف المعارضة فان للمستدل ان يعترض عليها بكل ما للمعترض ان يعترض به على دليل المستدل من المنع والمعارضة وله ان يقلب قلبه وح فيسلم اصل القياس اه ببعض تصرف من الاسنوي (قوله ركن من اركان الوضوء الخ) عبارة الجلال عضو وضوء فلا يكفي في مسحه اقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه لا يكفي في غسله ذلك هذا قول الحنفي فيقال من جانب المعترض كالشافعي عضو وضوء فلا يقدر غسله بالربع فهو ابطال لمذهب المستدل صريحا لان ابا حنيفة يوجب مسح الربع فيما ذكر (قوله الرابع القول بالموجب الخ) اي القول بموجب دليل المستدل وهو عبارة عن تسلم مقتضى ماجعله المستدل دليلا لحكم مع بقاء الخلاف بينهما فيه وذلك بان يتخيل ان ماذكره من النص او القياس مستلزم لحكم المسالة المتنازع فيها مع انه غير مستلزم له فلا ينقطع النزاع بتسليمه وهذا الحد اولى من قول الامام في المحصول انه تسليم ماجعله المستدل موجب العلة مع استبقاء الخلاف لخروج القول بالموجب الذي يقع في غير القياس وكانه اراد تعريف ما يقع في القياس لان الكلام فيه وتبعه في المتن الشهاب مراعاة للباب وعممه في الشرح ملاحظا عموم متعلقة وهو صنيع صواب ثم ان القول بالموجب قسمان احدهما ان يقع في النفي وذلك اذا كان مطلوب المستدل نفي الحكم واللازم من دليله كون شيء معين غير موجب لذلك فيتمسك به لتوهمه انه ماخذ الخصم الثاني ان يقع في الاثبات وذلك اذا كان مطلوب المستدل اثبات الحكم في الفرع واللازم من دليله ثبوته في

شرطا فيه كالوقوف بعرفة وهو اما ان يقصد به اثبات مذهب السائل او ابطال مذهب المستدل فالاول كما سبق والثاني كما يقول الحنفي مسح الراس ركن من اركان الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما يمكن اصله الوجه فيقول الشافعي ركن من اركان الوضوء فلا يقدر بالربع اصله الوجه) القلب يبطل العلة من جهة انه معارضة في انها موجبة لذلك الحكم فاذا اثبت بها القالب نقيض ذلك الحكم في صورة النزاع امتحال ايجابها لذلك الحكم في صورة النزاع والا اجتمع النقيضان في صورة النزاع وهو محال ومعنى قوله فيكون الصوم شرطا فيه معناه انه لم يستقل بنفسه وكل من قال ان الاعتكاف لا يستقل بنفسه قال الذي يضاف اليه هو الصوم فالمقدمة الاولى ثابتة بقياس القلب والثانية ثابتة بالاجماع من باب لا قائل بغير ذلك فلو ثبت ان المضاف غير الصوم لزم خلاف الاجماع واما قول الحنفي ركن من اركان الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما يمكن اصله الوجه هو استدلال على الشافعي لانه القائل يكفي في الراس اقل ما يسمى مسحا فيبطل بهذا القلب مذهب الشافعي ولا يثبت مذهب الحنفي في ايجاب مسح الربع من الراس بل جاز ان يكون الواقع مذهب مالك وهو ايجاب الجميع ولا يكفي اقل ما يمكن من المسح وكذلك قول الشافعي لما قلب فلا يقدر بالربع اصله الوجه فلا يلزم من عدم تمثيله بالربع الغالب الاكتفاء باقل ما يمكن بل جاز ان يكون الواجب مسح الجميع فليس في هذا القلب اثبات مذهب الغالب بل ابطال مذهب المستدل فقط (الرابع القول بالموجب هو تسليم ما ادعاه المستدل موجب علته مع بقاء الخلاف في صورة النزاع) القول بالموجب يدخل في العلل والنصوص وجميع

ما يستدل به ومعناه الذي يقتضيه **ذلك الدليل ليس هو** المتنازع **فيه** واذا لم يكن المتنازع فيه امكن تسليمه واستبقاء الخلاف على حاله في صورة النزاع مثاله في العلل **قول القائل الخيل** حيوان يسابق عليه فتجب فيه الزكاة كالابل فان الخيل **يسابق عليها** كالابل بقول السائل اقول بموجب هذه العلة **فان الزكاة عندي** واجبة في الخيل اذا كانت للتجاوه فايجاب الزكاة من حيث الجملة اقول به انما النزاع في ايجاب الزكاة في رقابها من حيث **هي خيل** فيسلم ما اقتضته العلة ولم يضره ذلك في صورة النزاع ومثاله في النصوص قول المستدل ان المحرم لا يغسل **ولا يمس بطيب** لقوله صلى الله عليه وسلم في محرم وقصت به ناقته لا تمسوه بطيب فانه يبعث يوم القيامة ملبيا يقول السائل النزاع ليس في **ذلك المحرم** الذي ورد فيه النص وانما النزاع في المحرمين في زماننا والنص ليس فيه عموم يتناولهم **انما هو** في **شخص مخصوص** فلا **يضرنا التزام** موجبه وكذلك لو استدل بعضهم على وجوب الزكاة بسورة الاخلاص فانا نقول بموجبها **الذي هو** التوحيد ولا يلزم من ذلك **وجوب الزكاة** في صورة النزاع (الخامس الفرق وهو ابداء معنى ناسب للحكم في احدى الصورتين مفقود في الاخرى وقدحه مبني على **ان الحكم لا يعلل** بعلتين لاحتمال ان يكون الفارق احدهما فلا يلزم من عدمه عدم الحكم لاستقلال الحكم باحدى العلتين) قولنا مناسب احترازا من **غير المناسب** وقد يكون الشيء مناسبا لحكم غير الحكم المتنازع فيه مثال غير المناسب ان تقيس الارز على البر في حكم الربي فيقول **السائل** الفرق بينهما ان الارز اشد بياضا وايسر تقشيرا من سنبله مثال المناسب لغير الحكم المذكور ان تقيس المساقاة على **القراض** في **جواز** المعاملة على جزء مجهول فيقول السائل الفرق ان الشجر اذا ترك العمل **فيها** هلكت **بخلاف** النقدين وهذا مناسب لان **يكون عقد المساقاة** لازما لا جائزا بخلاف القراض فان القول بجوازه يوءدي الى جواز رده بعد مدة فيتلف الشجر اما باعتبار الغرر فلا مدخل **لمناسبة هذا الفرق** فيه مثال المناسب للحكم المذكور ان تقيس الهبة على البيع في منع الغرر فيها **فيقول** المالكي الفرق ان البيع عقد **معاوضة والمعاوضة مكايسة** يخل بها الغرر والهبة احسان صرف لا يخل بها الغرر فان لم يحصل شيء فلا **يتضرر الموهوب له** بخلاف المشتري قال **الامام فخر الدين** وقدحه في القياس مبني على ان الحكم لا يعلل بعلتين فان شان تعليل الحكم بعلتين ان انفراد احداهما يوجب **ثبوت الحكم وعدم الاخرى** لا يضر كما يقول في تعليل اجبار الاب انه معلل بالصغر والبكارة فان انفردت احدى العلتين وهي البكارة ثبت الجبر **كالمعنسة على الخلاف** او الصغر ثبت الجبر كالبنت الصغيرة او اجتمعتا **معا** ثبت الجبر كالبكر الصغيرة **فاذا** اورد السائل الفرق يقول القائس فرقه معنى مناسب وهو علة اخرى في الاصل مع المشترك بين صورة الاصل وصورة النزاع وقد **اجتمعتا** معا في الاصل فترتب الحكم وانفرد المشترك في صورة النزاع **وهو احدى العلتين** فترتب الحكم عليه ولا يضر عدم الفارق في صورة النزاع لان عدم احدى العلتين لا يمنع ترتب الحكم فلذلك قال ان سماع الفرق **مبني على** ان الحكم لا يعلل بعلتين . غير ان ههنا اشكالا وهو ان الجمهور على جواز تعليل الحكم بعلتين والجمهور على سماع الفرق فيبطل **قوله ان** سماع الفرق ينافي تعليل الحكم بعلتين والجواب ان الفرق قد يصلح للاستقلال بالعلة كما نقول في الصغر مع البكارة وقد لا **يصلح للاستقلال** كما يفرق بزيادة المشقة ومزيد الغرر من باب صفة الصفة التي لا تصلح للتعليل المستقل فما لا يصلح للاستقلال يمكن ان **يسمع مع جواز** التعليل بعلتين لان السائل السابق حينئذ لا يتجه وهو الذ قال به **الجمهور** وما يصلح للاستقلال لا يمكن ايراده اذا جوزنا **التعليل بعلتين فهذا** تلخيص هذا الموضع (الفصل الخامس في تعدد العلل يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين منصوصتين خلافا لبعضهم **نحو وجوب الوضوء** على من بال والامس ولا يجوز بمستنبطتين لان الاصل عدم الاستقلال فيجعلان علة واحدة) حجة الجواز بالمنصوصتين **ان لصاحب الشرع** ان يربط الحكم بعلة وبغير علة وبعلتين فاكثر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ثم ان المصالح قد تتقاضى ذلك في وصفين **كما قلنا في الصغر** والبكارة فينص الشرع عليهما وعلى استقلال كل واحدة منهما تحصيلا لتلك المصلحة وتكثيرا لها حجة المنع انه لو علل **الحكم بعلتين لاجتمع** على الاثر الواحد موءثران مستقلان وهو محال والا لاستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيلزم ان يقع بهما حالة **عدم وقوعه بهما** وان لا يقع بهما حالة وقوعه بهما وهو جمع بين النقيضين لان الوقوع بكل واحد منهما سبب عدم الوقوع من الاخر واحصل **العلتان وهو** الوقوع بهما حصل المعلولان وهو عدم الوقوع بهما لان تعليل الحكم بعلتين يفضي **الى** نقض العلة وهو خلاف الاصل بيانه **انه اذا** وجدت احدى العلتين ترتب عليها الحكم فاذا وجدت الاخرى بعدها لا يترتب عليها شيء **فقد** وجدت العلة الثانية بدون الترتيب **لتقدم الترتيب** عليها بناء على العلة الاخرى فيلزم وجود العلة بدون وجود مقتضاها وهو نقض عليهما **والجواب** عن الاول ان علل الشرع **معرفات لا موءثرات** والمحال المذكور انما يلزم من الموءثرات ويجوز اجتماع معرفين فاكثر على مدلول **واحد كما يعرف** الله تعالى وصفاته العلية **بكل جزء من اجزاء العالم** وعن الثاني ان النقض لقيام المانع لا يقدح في العلة كما تقدم في النقض **فنقول** به هنا في المنصوصتين اما المستنبطتان **فلا سبيل الى التعليل بهما** لان الشرع اذا ورد بحكم مع اوصاف مناسبة وجب جعل كل واحد

صورة مامن الجنس اه من المنهاج (قوله ولم يضره ذلك الخ) قال الفهري وهو ضعيف وحاصله مناقشة في اللفظ تندفع بمجرد العناية

منها جزء علة لا علة مستقلة لان الاصل عدم الاستقلال حتى ينص صاحب الشرع على استقلالهما او احدهما فيستقل (**الفصل السادس في انواعها** وهي احد عشر نوعا الاول التعليل بالمحل فيه خلاف قال الامام فخر الدين ان جوزنا ان تكون العلة قاصرة جوزناه كتعليل الخمر بكونه خمرا او البر يحرم الربا فيه لكونه برا) العلة القاصرة هي العلة التي لا توجد في غير محل النص كوصف البر والخمر اذا قلنا ان الخمر خاص بما عصر من العنب على صورة خاصة والخلاف في العلة القاصرة هو مع الحنفية منعوها واجازها الجمهور غير ان الفرق بين المحل والعلة القاصرة من حيث الصورة والمعنى لا من حيث جواز التعليل ان العلة القاصرة قد تكون وصفا اشتمل عليه محل النص لم يوضع اللفظ له والمحل ما وضع اللفظ له كوصف البرية مثلا كما اذا قيل ان البر اشتمل على نوع من الحرارة والرطوبة لاءم به مزاج الانسان ملاءمة لا تحصل بين الانسان والارز فان الارز حار يابس يبسا شديدا ينافي مزاج الانسان فحرم الربا في البر ومنع بدل واحد منه باثنين لاجل هذه الملائمة الخاصة التي توجد في غير البر فهذه علة قاصرة لا محل واما وصف البرية بما هي برية فهو المحل فلذلك حسن من الامام تخريج التعليل بالمحل على التعليل بالعلة القاصرة ولو كان شيئا واحدا لم يحسن التخريج ولا التفريع اذا ظهر لك الفرق بينهما فكل ما يذكر في العلة القاصرة من الحجاج بين الفريقين نفيا واثباتا فهو بعينه ههنا فيكتفي بذلك عن ذكره ههنا (الثاني الوصف ان لم يكن منضبطا جاز التعليل بالحكمة وفيه خلاف والحكمة هي التي لاجلها صار الوصف علة كذهاب العقل الموجب لجعل الاسكار علة) ومن الحكمة اختلاط الانساب فانه سبب جعل وصف الزنا سبب وجوب الحد وكضياع المال الموجب لوصف السرقة سبب القطع حجة الجواز ان الوصف اذا جاز التعليل به فاولى بالحكمة لانها اصله واصل الشيء لا يقصر عنه ولانها نفس المصلحة والمفسدة وحاجات الخلق وهذا هو سبب ورود الشرائع فالاعتماد عليها اولى من الاعتماد على الفرع حجة المنع انه لو جاز التعليل بالحكمة لما جاز التعليل بالوصف لان الاصل لا يعدل عنه الى الفرع الا عند تعذره والحكمة ليست متعذرة فلا يجوز العدول عنها فيعلل بها ومتى علل بها سقط التعليل بالوصف فظهر انه لو صح التعليل بالحكمة لامتنع التعليل بالوصف لكن المنع من الوصف خلاف اجماع القائسين ولانه لو جاز التعليل (١) بالوصف للزم تخلف الحكم عن علته وهو خلاف الاصل بيانه ان وصف الرضاع سبب حرمة النكاح وحكمته ان جزء المراة صار جزأ للرضيع لان لبنها جزؤها وقد صار لحما للجنين فاشبه منيها الذي صار جزءا للجنين فكما ان ولد الصلب حرام فكذلك ولد الرضاع وهو سر قوله عليه الصلاة والسلام الرضاع لحمة كلحمة النسب اشارة الى الجزئية فاذا كانت هذه هي الحكمة فلو اكل جنين قطعة من لحم امراة

الكلام على الفصل السادس في انواعها

(قوله فيه خلاف الخ) اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب اصحها عند الامام والامدي وابن الحاجب انه ان كانت العلة متعدية فانه لا يجوز لانه يستحل حصول مورد النص بخصوصه في غيره وان كانت العلة قاصرة فيجوز سواء كانت العلة مستنبطة او منصوصة فانه لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الخمر لكونه خمرا ولا في ان يعرف كون الخمر مناسب لحرمة استعماله والثاني لا يجوز مطلقا ونقله الامدي عن الاكثرين الثالث يجوز مطلقا وهو الذي اقتضاه كلام صاحب المنهاج حيث اطلق في الجواز (قوله وجازها الجمهور الخ) حاصل الاقوال في التعليل بالعلة القاصرة ثلاثة كالاقوال في التعليل بالمحل لكن الصحيح عند الامدي في التعليل بالعلة القاصرة الجواز مطلقا وبه جزم صاحب المنهاج ونقل الامدي المنع عن الاكثرين مطلقا وهو مغاير لقول الشهاب وقال الشيخ ابن الحاجب ان كانت العلة قاصرة جاز وان كانت متعدية فلا (قوله جاز التعليل بالحكمة الخ) التعليل قد يكون بضبط المشتمل على الحكمة كتعليل جواز القصر بالسفر لاشتماله على الحكمة المناسبة له وهي المشقة وهذا لا خلاف في جوازه وقد يكون بنفس الحكمة اي بمجرد المصالح والمفاسد كتعليل القصر بالمشقة وهذا فيه ثلاثة مذاهب حكاها الامدي احدها الجواز مطلقا ورجحه الرازي والبيضاوي وكلام ابن الحاجب يقتضي رجحانه الثاني المنع مطلقا ونقل عن الاكثرين الثالث ان كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز وان لم تكن كذلك فلا كالمشقة فانها خفية غير منضبطة بدليل انها قد

(١) كذا في عدة نسخ والظاهر بالحكمة حسبما يفصح به الكلام بعد اه ناشره

فقد صار جزءوها جزاء فكان يلزم التحريم ولم يقل به احد وكذلك اذا كانت الحكمة في وصف الزنا اختلاط الانساب فاذا اخذ رجل صبيانا صغارا وفرقهم الى حيث لم يرهم آباءوهم حتى صاروا رجالا ولم يعرفهم آباءوهم فاختلطت انسابهم حينئذ فينبغي ان يجب عليه حد الزنا لوجود حكمة وصف الزنا لكنه خلاف الاجماع فعلمنا انه لو جاز التعليل بالحكمة للزم النقض وهو خلاف الاصل فلا يجوز التعليل بالحكمة وهو المطلوب (الثالث يجوز التعليل بالعدم خلافا لبعض الفقهاء فان عدم العلة علة لعدم المعلول) حجة المنع ان العدم نفي محض لا تميز فيه وما لا تميز فيه لا يمكن جعله علة فان العلة فرع التميز ولان العلة وصف وجودي لانها نقيض انلا علية المحموله على العدم وان لاعلية عدم فتكون العلة وجودية والوصف الوجودية لا يقوم بالعدم ولا المعدوم والا لزمنا الشك في وجود الاجسام لانا لا نرى من العالم الا اعراضه فاذا جوزنا قيام الصفات الوجودية بالعدم جوزنا ان تكون هذه الالوان قائمة بالمعدوم فلا تجزم بوجود شيء من اجزاء العالم وهو خلاف الضرورة والجواب عن الاول ان العدم الذي يقع التعليل به لا بد ان يكون عدم شيء بعينه فهو عدم متميز فيصح التعليل به كما نقول عدم علة التحريم علة الاباحة في جميع موارد الشريعة لان الاسكار علة التحريم والتنجيس فاذا عدم ثبت التطهير والاباحة وعن الثاني ان قولنا لا علية حرف سلب دخل على اسم سلب لان العلة عندنا نسبة واضافة والنسب والاضافات عدمية عندنا والسلب اذا دخل على السلب صار ثبوتا فلا علية ثبوت لا سلب فلا يتم مقصودكم فتكون

تحصل للحاضر وتنعدم في حق المسافر واختاره الامدي (قوله التعليل بالعدم الخ) تعليل الحكم العدمي بالعلة العدمية جائز بلا خلاف اما تعليل الحكم الوجودي بها ففيه مذهبان الاول يجوز واختاره الامام هنا وصححه صاحب المنهاج وذلك لان دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدميات والدوران يفيد العلية والثاني لا يجوز وهو المصحح للامدي وابن الحاجب واختاره الامام في الكلام على الدوران وذكروا لذلك وجهين احدهما ان الاعدام لا تتميز عن غيرها وما لا يتميز عن غيره لا يجوز ان يكون علة اما الصغرى فلان التميز عن غيره لابد ان يكون موصوفا بصفة التميز والموصوف بصفة التميز ثابت والعدم نفي محض واما الكبرى فلان الشيء الذي يكون علة لابد ان يتميز عما لا يكون علة والا لم يعرف كونه علة الثاني ان المجتهد يجب عليه سبر الاوصاف الصالحة للعلية اي اختبارها لتميز العلة عن غيرها فلو كانت الاعدام صالحة للعلية لكان يجب عليه ان يسبرها لكنه لا يجب واجاب القاضي البيضاوي عن الاول بانا لا نسلم ان الاعدام لا تتميز بل تقبل التميز اذا كانت من الاعدام المضافة بدليل ان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم فانا نحكم بان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ولا ينعكس واما استدلا لهم عليه فجوابه ان الموصوف بالتميز انما يستدعي الثبوت في الذهن فقط والعدم له ثبوت فيه نعم الاعدام المطلقة ليس لها تميز ونحن نسلم امتناع التعليل بها والجواب عن الثاني ان سبر الاعدام انما سقط عن المجتهد لعدم قدرته عليها فانها لا تتناهى لا لكونها غير صالحة للعلية اه من المنهاج ببعض تصرف (قوله ان العدم نفي محض الخ) هذا الدليل الاول من دليلي عدم الجواز وهو على هياة قياس من الشكل الاول ونظمه غير خفي عليك من ذكر الوجهين قبل (قوله ولان العلة الخ) هذا هو الحجة الثانية على منع العلية بالعدم وحاصله ان العلة وصف وجودي لانها نقيض ان لاعلية المحمولة على العدم عدم والصفة الوجودية لا تقوم بالعدم ولا المعدوم والا لو قامت به لطرقنا الشك في وجود الاجسام لانا لانرى من العالم الا اعراضه فاذا جوزنا قيام الصفات الوجودية بالمعدوم جوزنا ان يكون

العلية عدمية لان نقيضها ثبوت (الرابع المانعون من التعليل بالعدم امتنعوا من التعليل بالاضافات لانها عدم) النسب والاضافات كالابوة والنبوة والتقديم والتاخير والمعية والقبلية والبعدية وجودية عند الفلاسفة عدمية عندنا غير ان وجودها ذهني فقط فهي موجودة في الاذهان لا في الاعيان والاوصاف العدمية عدم مطلقا في الذهن والخارج فهذا هو الفرق بينهما واستوى القسمان في العدم في الخارج فلذلك من منع هناك منع هنا (الخامس يجوز التعليل بالحكم الشرعي للحكم الشرعي خلافا لقوم كقولنا نجس فيحرم) حجة الجواز ان علل الشرع معرفات فللشارع ان ينصب حكما على حكم آخر كما ينصب النجاسة التي هي حكم شرعي على على تحريم البيع او الاكل الذي هو حكم شرعي حجة المنع ان الحكم شانه ان يكون معلولا فلو صار علة لانقلبت الحقائق ولان الحكمين متساويان في ان كل واحد منهما حكم شرعي فليس جعل احدهما علة للاخر اولى من العكس والجواب عن الاول ليس في ذلك قلب الحقائق بل يكون ذلك الحكم معلولا لعلته وعلة معرفة لحكم آخر غير علته فان ادعيتم ان شان الحكم ان لا يكون علة البتة فهذا محل النزاع وعن الثاني ان المناسبة تعين احدهما للعلية والاخر للمعلولية كما نقول نجس فيحرم وطاهر فيجوز به الصلاة فان النجاسة مناسبة للتحريم والطهارة مناسبة لاباحة الصلاة فما وقع الترجيح الا بمرجح ولو عكس هذا وقيل لا يجوز بيعه فيحرم ولم ينتظم فانه قد يحرم بيعه لغصبه اولعجزه عن تسليمه اوغير ذلك (السادس يجوز التعليل بالاوصاف العرفية كالشرف والخسة بشرط اطرادها وتميزها عن غيرها) اما الجواز فان الشرف يناسب التكريم والتعظيم وتحريم الاهانة ووجوب الحفظ والخسة تناسب ضد هذه الاحكام من تحريم التعظيم واباحة الاهانة فهذا وجه جواز التعليل بها واما اشتراط اطرادها فان ذلك الحكم اذا لم يوجد في جميع صور ذلك الوصف ويوجد الحكم بدونه ومعه فهو عدم التاثير وهو يدل على عدم اعتبار ذلك الوصف واما التمييز فلان التعليل بالشيء فرع تمييزه عن غيره لان الحكم يعتمد التصور (السابع يجوز التعليل بالعلة المركبة عند الاكثرين كالقتل العمد العدوان) حجة الجواز ان المصلحة قد لا تحصل الا بالتركيب فان الوصف الواحد قد يقصر كما تقول ان وصف الزنا لا يستقل بمناسبة وجوب الحد الا بشرط ان يكون الواطىء عالما بانها اجنبية فلو جهل ذلك لم يناسب وجوب الحد وكذلك القتل وحده لا يناسب وجوب القصاص حتى يضاف اليه العمد العدوان حجة المنع ان القول بتركيب العلة الشرعية يفضي الى نقض العلة العقلية بيانه ان القاعدة العقلية ان عدم جزء المركب علة لعدم ذلك المركب فاذا فرضنا علة شرعية مركبة او عقلية فعدم جزء منها فلا شك ان ذلك المركب يعدم وتعدم تلك العلية تبعا له فاذا عدم جزء آخر بعد ذلك لم يترتب عليه عدم ذلك المركب ولا تلك العلية لتقدم ذلك على عدم والالزم تحصيل الحاصل فقد وجدت العلة العقلية بدون اثرها وهو نقض للعلة العقلية وهو محال فان قلت هذا يقتضي ان لا يوجد مركب في العالم وهو خلاف الضرورة قلت لا معنى للمركب في الخارج الا تلك الاجزاء والمجموع انما هو صورة ذهنية اما العلية فهي حكم شرعي خارجي عرض لذلك المركب فافترقا والجواب ان نقض العلة العقلية غير لازم لانه اذا عدم جزء من الثلاثة عدمت الثلاثة والباقي بعد ذلك هو جزء الاثنين لا جزء الثلاثة فاذا عدم احد الاثنين الباقيين الان يعدم مجموع الاثنين فعدمه علة لعدم الاثنين لا لعدم الثلاثة لان عدم الباقي ليس جزء الثلاثة فان جزئية الثلاثة امر نسبي يذهب عند ذهاب احد الطرفين وهو الثلاثة (الثامن يجوز التعليل بالعلة القاصرة عند الشافعي واكثر المتكلمين خلافا لابي حنيفة واصحابه الا ان تكون منصوصة لان فائدة التعليل عند الحنفية التعدية للفرع وقد انتفت وجوابهم نفي سكون النفس للحكم والاطلاع على مقصود الشرع فيه) قال القاضي عبد

ما نشاهده من هاته الالوان قائمة بالمعدوم فلا يجزم ح بشيء من اجزاء العالم وهو خلاف الضرورة وحاصل الجواب منع ان العلة وجودية بل عدمية لان نقيضها لا علية ثبوت لانها سلب دخل على اسم سلب وهو العلية لانها عندنا نسبة واضافة والنسب والاضافات عدمية ونفي النفي ثبوت فلا علية بثبوت لا سلب فلا يتم مقصودكم فتكون العلة عدمية لان نقيضها ثبوت (قوله يجوز التعليل بالحكم الشرعي الخ) ظاهر كلام المص ان في هاته المسالة قولين والتحقيق ان فيها ثلاثة اقوال الاول الجواز وهو منسوب للامام الرازي وتبعه البيضاوي والثاني المنع وحكي عن قوم والثالث التفصيل بين ما كان التعليل به باعثا على تحصيل مصلحة كتعليل رهن المشاع بجواز بيعه فيجوز ولا يجوز ان كان لدفع مفسدة كتعليل بطلان البيع بالنجاسة وهو الذي اختاره الشيخ ابن الحاجب اه (قوله بالعلة المركبة الخ) ولا يشترط ان لا تزيد الاجزاء على سبعة كما اشترط ذلك بعضهم فقد قال الامام ولا اعرف لهذا الحصر حجة وقوله عند الاكثرين ومنهم الامام والامدي واتباعهما (قوله يجوز التعليل بالعلة القاصرة الخ) قد

تقدم لنا تحرير الفرق بين التعليل بالمحل والتعليل بالعلة القاصرة بما يرجع الى مغايرتهما من حيث الصورة والمعنى وذلك ان العلة القاصرة قد تكون وصفا اشتمل عليه محل النص لم يوضع اللفظ له كما اذا قيل ان البر اشتمل على نوع من الحرارة والرطوبة لايم به مزاج الانسان لا تحصل تلك الملايمة فيه في الارز لحرارته ويبسه يبسا شديدا انتفت بها تلك الملايمة فحرم الربا في البر لهاته الملايمة ومنع في الارز لفقدها واما المحل فهو التعليل بما وضع له اللفظ كوصف البرية وبهاته المغايرة حسن من الامام تخريج التعليل بالمحل على التعليل بالعلة القاصرة اذ لو كان شيئا واحدا لم يحسن التخريج كما قاله المص سابقا وتحرير ما في هاته المسالة من الخلاف ان يقال العلة القاصرة وذلك كجوهرية النقدين اي كون الذهب والفضة جوهرين متعينين لثمنية الاشياء في تعليل حرمة الربا فيهما فانه وصف قاصر عليهما ان كانت ثابتة بنص او اجماع فيجوز التعليل بها بالاتفاق كما صرح بذلك الامدي وابن الحاجب وغيرهما وهو مقتضى كلام الامام الرازي وان كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فكذلك عند الامام والامدي واتباعهما ونقله امام الحرمين ومن بعده عن الشافعي والامدي وابن الحاجب عن الاكثرين ايضا واختلفت الحنفية فالمتقدمون منهم كالكرخي واكثر المتاخرين كابي زيد ومشائخ العراق وصاحب البدايع لا تكون العلة قاصرة على الاصل وجمهور الفقهاء منهم مشائخ سمرقند الى صحة التعليل بها واختاره الكمال ابن الهمام في تحريره اذا وقفت على مورد الخلاف وانه في غير الثابتة بنص او اجماع استغربت نقل الخلاف فيهما للقاضي عبد الوهاب الذي نقله عنه المص وذكر بعض ايمة التحقيق اثر هذا الكلام كلاما بما اشتمل عليه من التحقيق يرضي فقال ان الخلاف في المسالة لفظي وذلك ان التعليل هو القياس عند الحنفية واعم عند الشافعية فالنافي التعليل بالقاصرة يريد القياس والمجيز يريد ما ليس منه بقياس وكلاهما حق اذ لا قياس بدون المتعدية ولا مانع من ابداء الحكمة وان لم يعم مواقع الحكم كلها وهذا لا تخالف فيه الحنفية فلهم كثير منه في الحج وغيره ففي الهداية

ويرمل في الثلاثة الاول من الاشواط وكان سببه اظهار الجلد للمشركين حتى قالوا اضناهم حمى يثرب ثم بقي الحكم بعد زوال السبب في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده وهو ظاهر (قوله حجة المنع مطلقا الخ) قد سمعت سابقا ما حررناه واذا كنت له السامع فليس للتعليل بالقاصرة المنصوصة مانع وانما المص تبع في ذلك لكلام القاضي وكلام غير واحد من ايمة التحقيق ليس عنه براض واستدلال من منع في غير المنصوصة والمجمع عليها على ما هو مذكور في الامهات بسطه ان من منع التعليل بالقاصرة المستنبطة استدل بان فائدة العلة منحصرة في اثبات الحكم بها وهو منتف اما في الاصل فلثبوته فيه بغيرها من نص او اجماع واما في غيره فلعدم وجود العلة فيه لان الفرض انها قاصرة واذا انتفت الفائدة في التعليل بها استحال ورودها شرعا وعقلا واجاب الامام عن هذا بثلاثة اجوبة الاول بمنع انحصار الفائدة في اثبات الحكم بل له فائدة اخرى وهي معرفة كون الحكم على وجه المصلحة وفق الحكمة لتكون النفس الى قبوله اميل فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد وعلى هذا اقتصر صاحب المنهاج والكمال ابن الهمام في تحريره والى هذا الجواب تشير عبارة المص في الجواب عن حجة المنع (قوله ولانه قد يجتمع في الاصل الخ) هذا ثالث اجوبة الامام عن دليل المانع وعبر عنه الامام بقوله الثالث ان معرفة اقتصار الحكم على محل النص وانتفائه عن غيره من اعظم الفوائد وهي حاصلة هنا فانه اذا لم نجوز التعليل بالعلة القاصرة ووجدنا في الاصل وصفا متعديا يناسب ذلك الحكم فانه يجوز التعليل به لخلوه عن المعارض وحينئذ فيلزم اثبات الحكم في الفرع بخلاف ما اذا جوز التعليل بها اي فجواز التعليل بها ينفي التعدية هنا وهو اعظم فائدة وعبر عن هذا المص بما حاصله ان جواز التعليل بالقاصرة من فوائده انه اذا اجتمع في الاصل مع القاصرة وصف متعد والحكم منفي بالاجماع فيكون ذلك الوصف المتعدي انما ترك لاجل العدم الماخوذ من القاصرة فان عدم العلة علة لعدم المعلول فاذا لم يعتبر القاصر ولم يجز التعليل به كما يقول المخالف فيكون المتعدي قد ترك بلا معارض وبعبارة ان التعليل بها ينفي تعدي الوصف لقصرها الحكم على

الوهاب بالقاصرة قال اصحابنا واصحاب الشافعي وانبنى على ذلك تعليل الذهب والفضة بانهما اصول الاثمان والمتمولات ومنعها اكثر العراقيين وفصل بعضهم بين المنصوصة والمستنبطة فمنع المستنبطة الا ان ينعقد فيها اجماع حجة المنع مطلقا ان القاصرة غير معلومة من طريقة الصحابة رضوان الله عليهم فلا تثبت لان القياس وتفاريعه انما يتلقى من الصحابة ويلزم من عدم المدرك عدم الحكم حجة من فصل بين المنصوصة وغيرها ان النص تعبد من الشارع يجب تلقيه بالقبول اما استنباطنا نحن فلا يجوز ان يكون الا للتعدية والجواب عن الاول ان المنقول عن الصحابة رضوان الله عليهم الفحص عن حكم الشريعة واسرارها بحسب الامكان ومن حكمة الشريعة الاطلاع على حكم الشرع في الاصل فيكون ذلك ادعى لطواعية العبد وسكون نفسه للحكم وعن الثاني انا نستنبط لما تقدم من القواعد ولانه قد يجتمع في الاصل مع القاصرة وصف متعد والحكم منفي عنه بالاجماع فيكون ذلك الوصف المتعدي انما ترك لاجل عدم القاصرة فان عدم العلة علة لعدم المعلول فان لم يعتبر القاصرة يكون المتعدي قد ترك بلا معارض وهذه فائدة اخرى في اعتبار القاصرة (التاسع اتفقوا على انه لا يجوز التعليل بالاسم العاشر اختار الامام انه لا يجوز التعليل بالاوصاف المقدرة خلافا لبعض الفقهاء كتعليل العتق عن الغير بتقدير الملك) اما الاسم بمجرده فلانه طردي محض والشرائع شانها رعاية المصالح ومظانها اما ما لا يكون مصلحة ولا مظنة للمصلحة فليس داب الشرع اعتباره واما المقدرات فقد اشتد نكير الامام فخر الدين عليها وانها من

محل النص وهذا كله على تقدير ارجاع الضمير في قول المص والحكم منفي عنه الى اقرب مذكور وهو الوصف المتعدي واما اذا ارجعته الى الفرع المأخوذ من السياق حتى يكون التعزيز انه اذا اجتمع في الاصل مع القاصرة وصف متعد والحكم منفي عن الفرع بالاجماع فرد جمـاح تعدي الوصف بجواز التعليل بها الذي فائدته قصر الحكم على محل النص وعدم تعديه فيكون الترك بمعارض اما على عدم الجواز فيكون ترك اعتبار تعدي الوصف الى الفرع بلا معارض وفي الاول بمعارض يمنع تعدي الحكم عن محل النص وهو العلة القاصرة (قوله يجوز تعليل الحكم العدمي الخ) قد تقدم لنـا ان الحكم العدمي يعلل بالعلة العدمية وهذا جائز بلا خلاف والحكم الوجودي بالعلة العدمية فيه مذهبان اما الحكم العدمي بالوصف الوجودي فهو محط كلام المص هاهنا وهاته المسالة معنونة بمسالة تعليل عدم الحكم بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضي له ففي ذلك مذهبان ارجحهما عند الامام واتباعه والشيخ ابن الحاجب انه لا يتوقف لان المقتضي والمانع بينهما معاندة ومضادة والشيء لا يتقوى بضده بل يضعف به فاذا جاز التعليل بالمـانع حال ضعفه وهو وجود المقتضي فجوازه عند قوته وهو حال عدم المقتضي اولى لكن اذا قلنا بهذا فانتفاء الحكم لانتفاء المقتضي اظهر في العقل من انتفائه لحصول المانع هكذا قاله الامام في محصوله قال المحقق الاسنوي وعلى هذا فمدعي الاول ارجح من مدعي الثاني فاعلمه فانه كثير الوقوع في المباحث والمذهب الثاني ان التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضي واختاره الامدي واستدل على هذا المذهب بان المعلول ان كان هو العدم المستمر فباطل لان المانع حادث والعدم المستمر اولى واستناد الازلي الى الحادث ممتنع وان كان هو العدم المتجدد فهو المطلوب لان العدم المتجدد انما يتصور بعد قيام المقتضي واجيب عنه بانا نختار بان المعلل هو العدم المستمر ولا استحالة في ذلك لان العلل الشرعية معرفات والحادث يجوز ان يكون معرفا للازلي كما ان العالم معرف للصانع

الامور التي لا يجوز ان تعتقد في الشرائع وانكر كون الولاء للمعتق عن الغير معللا بتقدير الملك له وانكر تقدير الاعيان في الذمة وانها لا تتصور واعلم ان المقدرات في الشريعة لا يكاد يعرى عنها باب من ابواب الفقه وقد بسطت ذلك في كتـاب (الامنية) وكيف يتخيل عاقل ان المطالبة تتوجه على احد بغير امر مطالب به وكيف يكون الطلب بلا مطلوب وذلك المطلوب يمتنـع ان يكون معينا في السلم والا لما كان سلما فيتعين ان يكون في الذمة ولا نعني بالتقدير الا هذا وكيف صح العقد على اردب من الحنطة وهو غير معين ولا مقدر في الـذمة فحينئـذ هذا عقد بلا معقود عليه بل لفظ بلا معنى وكذلك اذا باعه بثمن الى اجل هذا الثمن غير معين فاذا لم يـكن مقدرا في الذمة كيف يبقى بعد ذلك ثمن يتصور وكذلك الاجارة لابد من تقدير منافع في الاعيان حتى يصح ان تكون مورد العقد اذ لولا تخيل ذلك فيها امتنعت اجارتها ووقفها وعاريتها وغير ذلك من عقود المنافع وكذلك الصلح على الـدين وغيره لابد من تخيل المصالح عليه حتى يقابل بالطرف الاخر ويكون متعلق عقد الصلح واذا لم يقدر الملك للمعتق عنه كيف يصح القول ببراءة ذمته من الكفارة التي اعتق عنهـا وكيف يكون له الولاء في غير عبد يملكه وهو لم يملكه محققا فتعين ان يكون مقدرا ولذلـك لا يكـاد يعرى باب من ابواب الفقـه عـن التقدير فانكار الامام منكر والحق التعليل بالمقدرات (• الحادي عشر يجوز تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي ولا يتوقف على وجـود المقتضي عند الامام خلافا للاكثرين في التـوقف وهـذا هو تعليـل الحكم بالمانع فهو يـقول المـانع

هـو ضد علـة الثـبوت والشيء لا يتوقف على ضده وجوابه انـه لا يحسن في العادة ان يقال للاعمى انه لا يبصر زيدا للجدار الذي بينهما وانما يحسن ذلـك في البـصير)مدرك الجماعة العوائد والشرائـع اما العوائد فكما تقدم في الضريـر ونحوه واما الشرائع فلا نقـول في الفقير انه لا يجب عليه الزكاة لان عليه دينا وانما نقول لانـه فقيـر ولا نقول في الاجنبي انه لا يرث لانه عبد بل لانه اجنبي واما حجة الامام فلان المانع ضـد المـقتضي واحد الضدين لا يكون شرطا في الاخر لان من شرط الشرط امكان اجتماعه مع المشروط والضد لا يمكن اجتماعه مع ضده والجواب عـنه ان المانع ليس ضد المقتضي بل اثره ضد اثره فالتضاد بين الاثرين لا بين المؤثرين فالدين والنصاب لا تضاد بينهما فيكون مديونا ولـه نصاب من غير منافاة لكن اثر الدين عدم وجوب الزكاة واثر النـصاب وجوب الزكاة والـزكاة وعدمهـا متناقضان ونحن لم نقل بان احـد الاثرين شرط في الاخر بل نفينا احد الاثرين جزما وانما قلنا احد المؤثرين شرط في الاخر فاين احد البابين من الاخـر (الفصـل السابع فيما يدخله القياس وهـو ثمانية انواع الاول اتفـق اكثـر المتكلمين على جوازه في العقليات ويسمونه الحاق الغائب بالشاهد)جعلوا الجامع في الحـاق الغـائب بالشاهد اربعـة الجمـع بالحقيـقة كقولنا حقيقة العالم من قام به العلم والله تعالى عالم فيقوم به العلم والجمع بالدليل كقولنا الاتقان في الشاهد دليل العلم والله تعالى متقن لافعاله فيكون عالما والجمع بالشرط كقولنا العلم في الشاهد مشروط بالـحياة والله تعالى عالم فيكون حيا والجمع بالعلة كقولنا العلم في الشاهد علة للعالمية والله تعالى عالمـا فيكون له علم وكثير من مبـاحث اصـول الدين مبني على قياس الشاهد على الغايب حجة المنع ان صورة المقيس اذا كانت بعينها صـورة المقيس عليه فهما واحدة ولا قياس حينئذ وان تغايرا فلكل واحد منهما تعين فتعين الاصل شرط ولاجل ذلك صح ثبوت الحكم للاصل وتعين الفرع مانع ولا يثبت الحكم ومع الاحتمال لا تعين والمطلـوب بهـذا القيـاس التعين والجواب ان العقل قد يقطع بسقوط الخصوصيات عند الاعتبـار كما تقول ان اللون الذي قام بزيد مفتقر للجوهـر وكذلـك الجماد والنبات وان خصوصيـة الحيـوان والجماد والنبات لا مدخـل لـه في افتقار اللون للمحل لا شرطـا ولا مانعا ولا موجبا بل ذلـك لـذات اللون من حيث هو لون وكذلـك

الكلام على الفصل السابع فيما يدخله القياس

تعرض في هذا الفصل لما يدخل فيه القياس على خلاف وذكر من ذلك ثمانية اشياء الاول العقليات والثاني اللغات والثالث الاسباب والرابع العدم الاصلي والخامس العبادات والسادس الحدود والسابع الكفارات والثـامن

علم زيد انما هو مشروط بالحـياة لانـه علم لا بخصوص محمل ونحن انمـا نقيس فيمـا هـذا شانه فاندفع الاحتمال وحصـل القطـع باستواء الموضعين في الحكم (الثاني اختار الامام وجماعة جواز القياس في اللغات وقال ابن جنى هو قول اكثر الادباء خلافا للحنفية وجماعة من الفقهاء)قال سيف الدين الامدي لا يجاز القياس في اللغات وقـال بعضهم جميع اللغات اليوم ثابـتة بالقياس لان العرب انمـا وضعت اسمـاء الاجنـاس للاعـيان التي شاهدوها فاذا هلكت تلك الاعيان وجدت اعيان اخرى فانما يطلـق عليها الاسم بالقياس فلفظ الفرس وغيره من الحيوانات اليوم انمـا يطلـق بالقيـاس وهـذا غلـط فان العرب انما وضعت لما تصورته بعقولها لا لمشاهدتـه بابصارهـا والمتصور في العقـل موجـود في الاشخاص الماضية والحاضـرة على حد واحد فمفهوم الفرس المعقول هو الموضوع له ويصير معنى ذلك ان الواضع قال كلما تنطلق عليه هذه الصورة الذهنية هـو المسمى بفرس عندي وكذلك بقية اسماء الاجناس ولم يوضع لما في الخارج من المشاهـد بالبـصر الا اعـلام الاشخاص دون اعـلام الاجنـاس فهذا ذكره الشيخ ابو اسحـاق في اللمع وعليه ما ترى انما القيـاس في اللغة مثل كون الـعرب وضعت السرقة لاخـذ المـال على صـورة مخصوصة حتى فرقت بيـن الغاصب والـمحـارب والجاحـد والخائـن والمختلس والسارق فحينئذ السرقة موضوعة لشيء مخصوص فهل يسمى النباش للقبور سارقا لاجل مشابهته للسارق او يسمى اللائـط زانيـا لمشابهته للزاني هذا موضع الخلاف حجة المنع انه لو صح القياس لبطل المجاز خصوصا المستعار فان المشابهة هي علاقته فحينئذ ان ارادوا بالقياس انه يصير حقيقة بطل هذا المجاز كله وقد اجمعنـا على ثبوتـه وان ارادوا جواز الاطلاق على سبيـل المجاز فهو متفق عليه فعـلم بـان القول بالقياس لا سبيل اليه ولان الابلق يقال للفرس لاجتماع السواد والبياض فيه ولا يقال ذلك لغيره من الحيوانات فلو كان القياس سائغـا لساغ ذلك لكن اهل اللغة منعوه وكذلك القارورة تقال للزجاجة لاجل مـا يستقر فيها ولا يقال ذلك للنـهر ولا لغيره وان استقرت فيه المائعات حجة الجواز ان الفاعـل يرفـع في زمانن والمفعول ينصب وغيـر ذلك من المعمولات وذلك في اسماء لـم تسمعها العرب من الاعلام وغيرهـا فلا يمكن ان يقال ذلـك بالوضـع لان العرب لم تسمع هذه الاسمـاء والوضع فرع التصـور فيتعـين ان يكون بالقياس والجواب ان ذلـك بالوضع والعرب لما وضعت الفاعـل ورفعته لم تضعـه لشيء بعينـه بـل للحقيقة الكلية وتلك الحقيقة هـو كونه مسندا اليه الفعل وما في معنى الفعل من اسم الفاعل ونحوه وذلك موجود في جميع هذه الصور فلاجرم صح الاطلاق وكان عربيـا حقيقـة لا مجازا ولا قياسا (، الثـالث

المشهور انه لا يجوز اجراء القياس في الاسباب كقياس اللواط على الزنا في وجوب الحد لانه لا يحسن ان يقال في طلوع الشمس انه موجب للعبادة كغروبها) حجة الجواز ان السببية حكم شرعي فجاز القياس فيها كسائر الاحكام ولان السبب انما يكون سببا لاجل الحكمة التي اشتمل عليها فاذا وجدت في غيره وجب ان نكون سببا تكثيرا لتلك الحكمة حجة المنع ان الحكمة غير منضبطة لانها مقادير من الحاجات وانما المنضبط الاوصاف ولذلك انما ترتب الحكم

على سببه وجدت حكمة ام لا بدليل انا نقطع بالسرقة وان لم يتلف المال بان وجد مع السارق ونحد الزاني وان لم يختلط نسب بل تحيض ولا يظهر حمل فعلمنا ان الحكمة انما هي مرعية في الجملة والمعتبر انما هو الاوصاف فاذا قسنا فانما نجمع بالحكمة وهي غير منضبطة والجمع بغير المنضبط لا يجوز (٠ الرابع اختلفوا في جواز دخول القياس في العدم الاصلي قال الامام والحق انه يدخله قياس الاستدلال بعدم خواص الشيء على عدمه دون قياس العلة وهذا بخلاف قياس الاعدام فانه حكم شرعي) العدم الاصلي كعدم صلاة سادسة وعدم وجوب صوم شهر غير رمضان ونحوه حجة الجواز انه يمكن ان يقال انما لم يجب الفعل الفلاني لان فيه مفسدة خالصة او راجحة وهذا الفعل مشتمل على مفسدة خالصة او راجحة فوجب ان لا يجب حجة المنع ان العدم الاصلي ثابت مستمر بذاته وما هو مستمر بذاته يستحيل اثباته بالغير ولا يمكن اثباته بالقياس حجة الامام ان العلة انما تكون في المعاني الموجودة والعدم نفي محض فلا يتصور فيه التعليل المطل وجوابه ما تقدم ان العدم قد يعلل بدرء المفسدة كما تقول انما لم يبح الله تعالى الزنا ونحوه لما فيه من المفاسد واما الاعدام فهو رفع الحكم بعد ثبوته ولا شك ان رفع الثابت يحتاج الى رافع بخلاف تحقق ما هو محقق فانه يلزم منه تحصيل الحاصل فظهر الفرق بين العدم والاعدام (الخامس قال الجبائي والكرخي لا يجوز اثبات اصول العبادات بالقياس) حجة المنع ان الدليل ينفي العمل بالظن خالفناه في اثبات فروع العبادات بالقياس فيبقى على مقتضى الدليل في اصولها والفرق ان اصل العبادة امر مهم في الدين فيكون بالتنصيص من جهة صاحب الشرع لاهتمامه به والفرع بعد ذلك ينبه عليه اصله فيكفي فيه القياس حجة الجواز ان الشريعة اذا وجد فيها اصل عبادة لنوع من المصالح ووجد ذلك النوع من المصالح في فعل آخر وجب ان يكون مامورا به عبادة قياسا على ذلك

القياس على الرخص (قوله لا يجوز اجراء القياس الخ) هاته المسالة ذكر فيها المص قولين الجواز وهذا هو الذي ذكره الغزالي وارتضاه ونقل مقابله من المنع عن ابي زيد الدبوسي وقد كشف للمستفيد محياه في مستصفاه بكلام كل ذي نظر يرضاه فقال كل حكم شرعي امكن تعليله فالقياس جار فيه وحكم الشرع نوعان احدهما ايجاب الرجم والاخر نصب الزنا والسرقة سببا لوجوب الرجم والقطع فيجوز لنا ان نقول مثلا انما نصب الزنا سببا لوجوب الرجم لعلة كذا وتلك العلة موجودة في اللواط فنجعله سببا وان كان لا يسمى زنا وانكر ابو زيد الدبوسي هذا النوع من التعليل فقال الحكم يتبع السبب دون حكمة السبب وانما الحكمة ثمرة وليس بعلة فلا يجوز ان يقال جعل القتل سببا للقصاص للزجر والردع فينبغي ان يجب القصاص على شهود القصاص لمسيس الحاجة الى الزجر وان لم يتحقق القتل وهذا فاسد والبرهان القاطع ان هذا حكم شرعي اعني نصب الاسباب لايجاب الاحكام فيمكن ان يعقل علته ويمكن ان يتعدى الى سبب آخر فان اعترفوا بامكان معرفة العلة وامكان تعديته ثم توقفوا عن التعدد كانوا متحكمين بالفرق بين حكم وحكم كمن يقول يجري القياس في حكم الضمان لا في القصاص وفي البيع لا في النكاح وان ادعوا الاستحالة فمن اين عرفوا استحالته ابضرورة أم نظر ولابد من بيانه كيف ونحن نبين امكانه بالامثلة فان قيل الامكان مسلم في العقل لكنه غير واقع لانه لا تلفى الاسباب عليه مستقيمة تتعدى فنقول الان قد ارتفع النزاع الاصولي اذ لا ذاهب الى تجويز القياس حيث لا تعقل العلة اولا تتعدى وهم قد ساعدوا على جواز القياس حيث امكن معرفة العلة وتعديتها وارتفع الخلاف ٠اهـ

النوع الثابت بالنص تكثيرا للمصلحة والادلة الدالة على القياس لم تفرق بين مصلحة ومصلحة وماذكرتموه من الفرق معارض بان مصلحة اصل العبادة اما اعظم من مصلحة الفرع او مثلها لان الاصل لا يكون اضعف من فرعه وعلى كل تقدير وجب القول بالقياس تحصيلا لتلك المصلحة التي هي اعظم بطريق الاولى او المصلحة المساوية لان حكم احد المثلين حكم الاخر (السادس يجوز عند بن القصار والباجي والشافعي . جريان القياس في المقدرات والحدود والكفارات خلافا لابي حنيفة واصحابه لانها احكام شرعية) حجة المنع ان المقدرات كنصب الزكوات والحدود كجلد الزاني مائة والكفارات كصيام ثلاثة ايام لا يعقل معنى هذه الحدود دون ما هو اقل منها كتسعة عشر دينارا في الزكاة وتسعة وتسعين سوطا او يومين او احدوستين في كفارة الظهار مثلا ومالا يعقل معناه يتعذر القياس فيه والجواب انا انما نقول بالقياس حيث ظفرنا بالمعنى الذي لاجله ثبت الحكم فحيث تعذر ذلك وكان تعبدا فانا لا نقيس فلا يرد علينا مواطن التعبد (. السابع يجوز القياس عند الشافعي على الرخص خلافا لابي حنيفة واصحابه) حكى المالكية عن مذهب مالك قولين في جواز القياس على الرخص وخرجوا على القولين فروعا كثيرة في المذهب منها ليس خف على خف وغير ذلك حجة المنع ان الرخص مخالفة للدليل فالقول بالقياس عليها يودي الى كثرة مخالفة الدليل فوجب ان لا يجوز حجة الجواز ان الدليل انما يخالفه صاحب الشرع لمصلحة تزيد على مصلحة ذلك الدليل عملا بالاستقراء وتقديم الارجح هو شان صاحب الشرع وهو مقتضى الدليل فاذا وجدنا تلك المصلحة التي لاجلها خولف الدليل في صورة وجب ان يخالف الدليل بها ايضا عملا برجحانها فنحن حينئذ كثرنا موافقة الدليل لا مخالفته (الثامن لا يدخل القياس فيما طريقه الخلقة والعادة كالحيض وفيما لا يتعلق به عمل كفتح مكة عنوة ونحوه) لا يمكن ان تقول فلانة تحيض عشرة ايام وينقطع دمها وجب ان تكون الاخرى كذلك قياسا عليها فان هذه الامور تتبع الطباع والامزجة والعوائد في الاقاليم فرب اقاليم يغلب عليه معنى لا يغلب على غيره من الاقاليم واما فتح مكة عنوة فان اريد به انه وجب ان يكون الواقع العنوة في

الباب الثامن عشر في التعارض والترجيح

وفيه خمسة فصول

بعد ما بين المص تقرير الادلة شرع في بيان حكمها عند تعارضها وذلك لانها اذا تعارضت فان لم يكن لبعضها مزية على البعض الاخر فهو التعادل وان كان فهو الترجيح ثم انه جعل الباب مشتملا على خمسة فصول الفصل الاول منها في التعادل والاربعة الباقية في التراجيح

الكلام على الفصل الاول في التعادل

دمشق كما وقعت في بلد علم انه عنوة فهذا صحيح فان العنوة تتبع اسبابها ولا يمكن اثبات عنوة ولا صلح بالقياس وان اريد ان العنوة ليس فيها حكم شرعي فليس كذلك بل لنا ان نثبت للعنوة احكاما شرعية بالقياس كالحبس في الاراضي وغيره فقد قال مالك ان ارض العنوة يمتنع فيها جميع ذلك وقال الشافعي يجوز فيها جميع ذلك فهذا تعلق به احكام شرعية امكن التمسك في بعضها بالقياس اذا وجد جامع يقتضيه غير ان الامام فخر الدين اطلق القول في ذلك والحق هذا التفصيل (الباب الثامن عشر في التعارض والترجيح وفيه خمسة فصول الفصل الاول اختلفوا هل يجوز تساوي الامارتين فمنعه الكرخي وجوزه الباقون والمجوزون اختلفوا فقال القاضي ابو بكر منا وابو علي وابو هاشم يتخير . ويتساقطان عند بعض الفقهاء قال الامام ان وقع التعارض في فعل واحد باعتبار حكمين فهذا متعذر وان وقع في فعلين والحكم واحد كالتوجه الى جهتين للكعبة فيتخير قال الباجي في القسم الاول اذا تعارضا في الحظر والاباحة تخير وقال الابهري يتعين الحظر بناء على اصله ان الاشياء على الحظر وقال ابو الفرج يتعين الاباحة بناء على اصله ان الاشياء على الاباحة فالثلاثة رجعوا الى حكم العقل بناء على اصولهم) حجة منع تساويهم ان الظنون لها مراتب تختلف باختلاف حكم العقول والسجايا لكن العقول والسجايا غير منضبطة المقدار فما نشا عنها غير منضبط المقدار فيتعذر تساوي الامارتين حجة الجواز ان العنب والرطب المنشف في زمن الشتاء يستوي العقلاء او عاقلان فقط في موجبه وما يقتضيه حاله وكذلك الجدار المتداعي للسقوط لابد ان يجتمع في العالم اثنان على حكمه وان خالفهم الباقون فيحصل المقصود فانا لا ندعي وجوب التساوي بل جواز التساوي وذلك كاف فيما ذكرناه حجة القول بالتخيير ان التساوي يمنع الترجيح والعمل بالدليل الشرعي واجب بحسب الامكان فان خيرناه بينهما فقد اعملنا الدليل الشرعي من حيث الجملة بخلاف اذا قلنا بالتساقط فانه الغاء بالكلية حجة التساقط انا ان خيرناه فقد اعملنا دليل الاباحة والتقدير انها مساوية لامارة الحظر فيلزم الترجيح من غير مرجح ولانهما اذا تعارضا لم يحصل في نفس المجتهد ظن واذا فقد الظن والعلم حرمت الفتيا والجواب عن الاول انا لا نسلم انه ترجيح لامارة الاباحة من حيث هي امارة اباحة بل هذا التخيير نشا عن التساوي لا عن امارة الاباحة وقد يشترك المختلفان في لازم واحد ولم يلزم الترجيح من غير مرجح وعن الثاني ان اعتبار ظن احدهما عينا منفي اما ظن التخيير الناشيء عن التساوي فلا تسلم انه غير حاصل وقول الامام هذا متعذر في حكمين في فعل واحد ليس كما قال بل المتعذر ثبوت حكمين لفعل واحد من وجه واحد اما ثبوتهما له من وجهين فليس كذلك كالصلاة في الدار المغصوبة حرام

(قوله واذا نقل عن مجتهد قولان الخ) حاصل ما اشار اليه المص انه اذا نقل عن مجتهد قولان فلا يخلواما ان يكونا في موضعين وعلم التاريخ اولا فان كانا في موضعين او في موضع وعلم التاريخ عد الثاني رجوعا عن الاول واذا علم رجوعه عن الاول فلا يجوز الفتيا به ولا تقليده فيه ولا بقي يعد من الشريعة بل هو كالنص المنسوخ من نصوص صاحب الشريعة ولم يبق منها وذكره في كتب المذهب على هذا وان كان طرحه اقرب الى ضبط المسائل لفائدة نظر المقلد لاختلاف مدارك امامه فيتسنى لمرتبة اهل الكمال وهي فائدة اعظم من ضبط الاقوال وان كان في موضع واحد فان اشير الى تقوية احدهما فيعمل بتلك الاشارة والا فيتخير بينهما كما يتخير المجتهد اذا تساوت الامارات فان نصوص المجتهد بالنسبة الى المقلد كنصوص صاحب الشريعة بالنسبة الى المجتهد فيحمل عدمه على خاصه ومطلقه على مقيده وغير ذلك كما يفعل ذلك في نصوص الشريعة وان لم يعلم التاريخ ولم يحكم عليه برجوع فينبغي ان لا يعمل باحدهما لانا نجزم بان احدهما مرجوع عنه منسوخ واذا اختلط الناسخ والمنسوخ حرم العمل بهما كاختلاط المذكاة بالميتة فان المنسوخ لا يجوز الافتاء به فيحرم الافتاء بتلك الاقوال حتى يتعين المتاخر منها او يعلم انها محمولة على احوال مختلفة واقسام متباينة فيحمل كل قول على ما يناسبه ولا تكون ح اقوال في مسالة واحدة بل كل مسالة فيها قول (قوله لا يجوز الفتيا به ولا تقليده الخ) ما ذكره المص من ان القول الثاني للمجتهد المعارض لقوله الاول اذا علم انه متاخر يصير قوله الاول كالمنسوخ وهذا القول المتاخر كالناسخ كما في نصوص صاحب الشرع متعقب بما قاله علامة المذهب المحقق الشريف التلمساني وحاصله انه لا ينبغي اعتقاد قولي الامام المتقابلين اذا علم المتاخر انهما كقول الشارع بحيث يصير الثاني ناسخا والاول منسوخ ويلغى الاول البتة وذلك لان الشارع واضع ورافع لا تابع فاذا نسخ الاول تغير اعتباره اصلا وامام المذهب لا واضع ولا رافع بل هو في اجتهاده طالب لحكم شرعي متبع لدليله في اعتقاده وفي اعتقاده ثانيا انه غلط في اجتهاده الاول ويجوز على

وواجبة وايسر من ذلك تعارض الامارتين فانا لم نفعل بمقتضاهما بل قلنا اقتضيا حكمين متعارضين فلو امتنع ذلك لامتنع وجود المقتضي والمانع في جميع صور الشريعة وليس كذلك فلا محال حينئذ ومثاله في حكم واحد في فعلين ان تدل امارة على ان القبلة في استقبال جهة وامارة اخرى على انها في استدبار تلك الجهة فالاستقبال والاستدبار فعلان وحكمهما واحد وهو وجوب التوجه فيخير بين الجهتين كما قاله الامام ورجح سيف الدين الامدي الحظر على الاباحة عند التعارض بثلاثة اوجه احدها ان الحظر انما يكون لتضمن المقاصد وعناية الشارع والعقلاء بدرء المفاسد اعظم من رعايتهم لتحصيل المصالح فيقدم الحظر عنده على الواجب والمندوب والمباح وثانيها ان القول بترجيح الحظر يقتضي موافقة الاصل فان موجبه عدم الفعل وعدم الفعل هو الاصل اما الوجوب ونحوه فموجبه الفعل وهو خلاف الاصل وثالثها ان الحظر يخرج الانسان عن عهدته وان لم يشعر به فهو اهون واقرب للاصل بخلاف الوجوب ونحوه لا بد فيه من الشعور حتى يخرج عن العهدة فهذه ترجيحات غير تلك الاصول المتقدمة (واذا نقل عن مجتهد قولان فان كانا في موضعين وعلم التاريخ عد الثاني رجوعا عن الاول وان لم يعلم حكى عنه القولان ولا يحكم عليه برجوع وان كانا في موضع واحد بان يقول في المسالة قولان فان اشار الى تقوية احدهما فهو قوله وان لم يعلم فقيل يتخير السامع بينهما) واذا علم الرجوع عن الاول لا يجوز الفتيا ولا تقليده فيه ولا بقي بعد من الشريعة بل هو كالنص المنسوخ من نصوص صاحب الشريعة ولم يبق منها

نفسه من غلط ونسيان لذلك كان لمقلديه اختيار اول قوليه اذا راوه اجرى على قواعده ان كان مجتهدا في مذهبه وان كان مقلدا صرفا تعين عليه العمل باخر قوليه وفصل القضية ان اقوال الشارع انشاء واقوال المجتهد اخبار وبهذا يظهر غلط من اعتقد من الاصوليين ان حكم القول الثاني من المجتهد حكم الناسخ من قولي الشارع ويظهر صحة ما قاله ابن ابي جمرة في اقلية التقليد ان المجتهد اذا رجع في قول او شك فليس رجوعه عنه مما يبطله ما لم يرجع بقاطع قال لانه رجع من اجتهاد لاجتهاد وعند عدم النص فيرجح اصحابه فياخذ بعضهم بالاول وفي المدونة من ذلك مسائل اه (قوله ينبغي ان لا يعمل باحدهما الخ) تعقبه العلامة ابن التلمساني ايضا بان الذي ينبغي هوان ينظر مجتهد المذهب ايهما اجرى على قواعد امامه وتشهد له اصوله فيرجحه ويعتني به وقد بسط المحقق المذكور الكلام على هاته المسالة في جواب سوءال ورد له من غرناطة في هاته المسالة نقل السوءال والجواب الشيخ سيدي احمد بابا في تذليل الديباج عند الكلام على ترجمة السيد الشريف المذكور فارجع اليه ان اردت بسط ذيل الكلام

الكلام على الفصل الثاني في الترجيح

عقد المص هذا الفصل للاحكام الكلية للترجيح وهي الامور العامة لانواعه بحيث لا تخص فردا من افراد الادلة والترجيح في اللغة التمييز

فان قلت لاي شيء جمع الفقهاء الاقوال كلها السابقة واللاحقة في كتب الفقه بل كان ينبغي ان لا يضاف لكل امام الا قوله الذي لم يرجع عنه قلت ما ذكرتموه اقرب للضبط غير انهم قصدوا معنى آخر وهو الاطلاع على المدارك واختلاف الاراء وان مثل هذا القول قد صار اليه المجتهد في وقت فيكون ذلك اقرب للترقي لرتبة الاجتهاد وهو مطلب عظيم اهم من تيسير الضبط فلذلك جمعت الاقوال في المذاهب وان لم يعلم التاريخ ولم يحكم عليه برجوع ينبغي ان لا يعمل باحدهما فانا نجزم بان احدهما مرجوع عنه منسوخ واذا اختلط الناسخ والمنسوخ حرم العمل بهما كاختلاط المذكاة بالميتة واخت الرضاع بالاجنبية فان المنسوخ لا يجوز الفتيا به فذلك كله من باب اختلاط الجائز والممنوع فتحرم الفتيا حينئذ بتلك الاقوال حتى يتعين المتاخر منها او يعلم انها محمولة على احوال مختلفة او اقسام متباينة فيحمل كل قول على حالة او قسم ولا تكون حينئذ اقوالا في مسالة واحدة بل كل مسالة فيها قول واما القولان في الموطن الواحد اذ لم يشعر الى تقوية احدهما بوجه التخيير بينهما قياسا على تعارض الامارتين فان نصوص المجتهد بالنسبة الى المقلد كنسبة نصوص صاحب الشرع للمجتهد ولذلك يحمل عام المجتهد على خاصه ومطلقه على مقيده وناسخه على منسوخه وصريحه على محتمله كما يعمل ذلك في نصوص صاحب الشرع واما كيف يتصور ان يقول المجتهد في المسالة قولان مع انه لا يتصور عند الرجحان الا في احدهما فقيل معناه انه اشار الى انهما قولان للعلماء او انهما احتمالان يمكن ان يقول بكل واحد منهما عالم لتقاربهما من الحق واما انه جازم بهما فمحال ضرورة (الفصل الثاني في الترجيح والاكثرون اتفقوا على التمسك به وانكره بعضهم وقال يلزم التخيير او التوقف) حجة الجواز قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بالسواد الاعظم وهو يقتضي تغليب الظاهر الراجح وقوله عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر وقياسا على البناء على الظاهر في الفتيا والشهادة وقيم المتلفات وغيرها فان الظاهر الصدق في ذلك والكذب مرجوح وقد اعتبر الراجح اجماعا فكذلك ههنا حجة المنع ان الدليلين اذا تعارضا ورجح احدهما ففي كل واحد منهما مقدار هو معارض بمثله فيسقط المثلان ويبقى مجرد الرجحان ومجرد الرجحان ليس بدليل وما ليس بدليل لا يجوز الاعتماد عليه فلا يعتمد على الرجحان بل ينبغي تخريج هذه الصورة على صورة تساوي الامارتين والحكم هناك التخيير على المشهور والتوقف على الشاذ فكذلك يجري ههنا القولان والجواب ان القول بالترجيح ليس حكما بمجرد الرجحان بالدليل الراجح ولا نسلم ان الحصة المتساوية في جهة الرجحان تسقط بمقابلها اذا عضدها الرجحان وانما نسلم السقوط مع المساواة وهذا كما يقضي باعدل البينتين ليس معناه انا نقضي بمزيد العدالة دون اصلها بل باصل العدالة مع الرجحان فيقضي بالبينة الراجحة لا برجحانها مع قطع النظر عنها وكذلك ههنا (ويمتنع الترجيح في العقليات لتعذر التفاوت بين القطعيين ومذهبنا ومذهب الشافعي الترجيح بكثرة الادلة خلافا لقوم)

والتغليب من قولهم رجح الميزان وفي الاصطلاح عرفه القاضي البيضاوي بقوله تقوية احدى الامارتين على الاخرى ليعمل بها كما رجحت الصحابة خبر عائشة على قوله انما الماء من الماء قال شارحه الاسنوي في شرح التعريف وانما خص الترجيح بالامارتين اي بالدليلين الظنيين لان الترجيح لا يجري بين القطعيات ولا بين القطعي والظني وقوله ليعمل بهـا احتراز عن تقوية احد الامارتين على الاخرى لا ليعمل بها بل لبيان ان احداهما افصح من الاخرى فانه ليس من الترجيح المصطلح عليه ثم بعد ما ذكر القاضي البيضاوي التعريف استدل على اعتبار الترجيح ووجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم رجحوا خبر عائشة في التقاء الختانين وهو قوله اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا على خبر ابي هريرة وهو قوله عليه السلام انما الماء من الماء وذلك لان ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وخصوصا عائشة اعلم بفعله في هذه الامور من هذه الاجانب (قوله اولى من العمل باحدهما دون الاخر الخ) وانما كان اولى لان كل واحد من الدليلين يجوز اطلاقه بدون ارادة ذلك الوجه الذي ترك ولا يجوز اطلاقه بدون جميع مادل عليه لانه هدر بالكلية ثم ان الدليلين اما ان يكونا عامين او خاصين او احدهما عاما والاخر خاصا او احدهما عاما من وجه فان كانا عامين والتاريخ معلوم ولم يمكن حملهما على حالتين نسخ المتاخر المتقدم وان جهل التاريخ سقطا ويجب الرجوع الى غيرهما لان كل واحد منهمـا

لان كثرة الادلة توجب مزيد الظن بالمدلول فيكون من باب القضاء بالراجح كما تقدم بيانه حجة المنع القياس على المنع من الترجيح بالعدد في البينات فان المشهور المنع منه بخلاف الترجيح بمزيد العدالة والجواب ان الفرق بان الترجيح بكثرة العدد يمنع سد باب الخصومات ومقصود صاحب الشرع سده بان يقول الخصم انا آتي بعدد اكثر من عدده فيتحيل و يأتي به فيقول الاخر انا افعل كذا فلا تنفصل الخصومة بخلاف الترجيح بمزيد العدالة ليس في قدرة الخصم ان يصير بينته اعدل من بينة خصمه وكذلك الادلة لا تقبل ان يصير مرجوحها راجحا ولا قليلها كثيرا فان الادلة قد استقرت من جهة صاحب الشرع فتعذر الزيادة فيها فالترجيح بكثرة الادلة كالترجيح بالعدالة لا كالترجيح بالعدد فظهر الجواب والفرق (واذا تعارض دليلان فالعمل بكل واحد منهما ولو من وجه اولى من العمل باحدهما دون الاخر

وهمـا ان كانا عامين معلومين والتاريخ معلوم نسخ المتاخر المتقدم وان كان مجهولا سقطا وان علمت المقارنة خير بينهمـا وان كـانا مظنونين فان علم المتاخر نسخ المتقدم والا رجع الى الترجيح وان كـان احدهما معلوما والاخـر مظنـونا والمتاخر المعلوم نسخ او المظنون لم ينسخ وان جهل الحال تعين المعلوم وان كانا خاصين فحكمها حكم العامين وان كان احدهما عاما والاخر خاصا فيقدم الخاص على العام لانه لا يقتضي الغاء احدهما بخلاف العكس وان كان احدهما عاما من وجه كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وجب الترجيح ان كانا مظنونين) انما ترجح العمل باحدهما من وجه لان كل واحد منهما يجوز اطلاقه بدون ارادة ذلك الوجه الذي ترك ولا يجوز اطلاقه بدون جميع مادل عليه فان ذلك هدر بالكلية فكان الاول اولى كقوله عليه الصلاة والسلام لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروهـا لبول او غائط وروى ابن عمر رضي الله عنه انه راى رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك في بيته الحديثين المشهورين فحملنا الاول على الافضية والثاني على الابنية واذا كانا عامين لا يمكن حملهما على حالين تعين نسخ المتاخر للمتقدم كانا معلومين او مظنونين لانا نشترط في الناسخ ان يكون مساويا او اقوى ويسقطان مع الجهل لاحتمال النسخ فكل واحد منهما دائر بين ان يكون ناسخا او منسوخا ليس بحجة والاصل عدم الحكم وبراءة الذمة فيجب التوقف حتى يتعين موجب الشغل واذا علمت المقارنة خير بينهما لان من شرط النسخ التراخي والمقارنة ضده فلا نسخ فكل واحد منهما حجة قطعـا فتعين التخيير. واذا كان المتاخر هو المظنون لم ينسخ المعلوم لما تقدم ان القاعدة انا نشترط في الناسـخ ان يكون مساويا او اقوى والمظنون اضعف من المعلوم ويتعين المعلوم عند جهل التاريخ لرجحانه بكونه معلوما ومهما ظفرنا بجهة ترجيح تعين العمل بالراجح وتقدم الخاص على العام كقوله عليه الصلاة والسلام لا تقتلوا الصبيان مع قوله تعالى اقتلوا المشركين فان تقديم الحديث لا يقتضي الغاءه ولا الغاء الاية وتقديم عموم الاية يقتضي الغاء الحديث ولان الاية يجوز اطلاقها بدون ارادة الصبيان ولا يجوز اطـلاق الحـديث بدون ارادة الصبيان لانهم جميع مدلوله فيبقى هدرا فالاول اولى وقوله تعالى

يحتمل ان يكون هو المنسوخ احتمالا على السواء وان كانا عامين مظنونين وعلمت المقارنة خير بينهما ولا يجوز ان يرجح احدهما على الاخر بقوة الاسناد لما عرف من ان المعلوم لا يقبل الترجيح وان علم المتاخر نسخ المتقدم وان لم يعلم رجع الى الترجيح فيعمل بالاقوى فان تساويا يخير المجتهد كما صرح به في المحصول وان كانا عامين واحدهما معلوم والاخر مظنون والمتاخر معلوم نسخ المتقدم وان كان المتاخر مظنونا لم ينسخ لانه اضعف والناسخ يكون مساويا او اقوى وان جهل الحال تعين المعلوم وحكم الدليلين الخاصين كحكم العامين وان كان احدهما عاما والاخر خاصا قدم الخاص على العام لانه لا يقتضي الغاء احدهما بخلاف العكس ولا فرق في ذلك بين ان يكون الخاص مظنونا والعام مقطوعا به اولا نعم ان ورد الخاص بعد العمل بالعام وكان مظنونا فلا ناخذ به والعام هو الاعم مطلقا وهو الذي يوجد مع كل افراد الاخر كالحيوان والناطق وكذا كل جنس مع نوعه ومقابله هو الاخص مطلقا ومثال تقديم الخاص قوله عليه الصلاة والسلام لا تقتلوا الصبيان وقول الله تعالى اقتلوا المشركين فتقديم الحديث لا يقتضي الغاءه ولا الغاء الاية وتقديم عموم الاية يقتضي الغاء الحديث وان كان احدهما عاما من وجه فان كانا مظنونين وجب الترجيح بقوة الاسناد وبالحكم لكون احدهما للحصر حيث لكل واحد منهما خصوص من وجه بالنسبة الى الاخر فيكون لكل واحد منهما رجحان على الاخر واما ان كانا قطعيين فلا يمكن الترجيح بقوة الاسناد بل بالحكم كالتحريم اذا اقتضاه الاجتهاد وليس فيه طرح احدهما والاخص من وجه والاعم من وجه هما اللذان يجتمعان في صورة وينفرد كل واحد منهما على الاخر في صورة كالحيوان والابيض ومثال الاعم من وجه قوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان بينه وبين نهيه صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في الاوقات المكروهة عموم وخصوص من وجه فالخبر عام في الاوقات خاص ببعض الصلوات وهي القضاء والثاني عام في الصلاة مخصوص ببعض الاوقات وهو وقت الكراهة فيصار الى الترجيح

وان تجمعوا بين الاختين يتناول المملوكتين والحرتين وقوله تعالى اوما ملكت ايمانكم يتناول الاختين والاجنبيتين وضابط الاعم والاخص من وجه ان يوجد كل واحد منهما مع الاخر وبدونه وقد وجد الاول في الاختين الحرتين بدون الملك ووجه الثاني في المملوكات الاجنبيات بدون الاخوة واجتمعا معا في الاختين المملوكتين فهما حينئذ كل واحد منهما اعم من الاخر من وجه واخص من وجه فلا رجحان لاحدهما على الاخر من هذا الوجه بل من خارج وقد رجح المشهور من المذاهب التحريم في الاختين المملوكتين بان ايتهما لم يدخلها التخصيص بالاجماع بل قيل لا تخصيص فيها وهو المشهور وقيل يباحان وقيل بالتوقف كما قاله بعض الصحابة رضوان الله عليهم احلتهما آية وحرمتها آية واما آية الملك فمخصوصة اجماعا بملك اليمين من موطوآة الاباء وغيرهم وما لم يخصص بالاجماع مقدم على ما خصص بالاجماع فيقدم آية الاختين

فيحرم الجمع بينهما (الفصل الثالث في ترجيحات الاخبار وهي اما في الاسناد او في المتن فالاول قال الباجي يترجح بانه في قضية مشهورة والاخر ليس كذلك او رواته احفظ او اكثر او مسموع منه عليه الصلاة والسلام والاخر مكتوب به او متفق على رفعه اليه عليه الصلاة والسلام او اتفق رواته عند اثبات الحكم به او رواية صاحب القضية او اجماع اهل المدينة على العمل به او روايته احسن نسقا او سالم من الاضطراب او موافق لظاهر الكتاب والاخر ليس كذلك) القضية المشهورة يبعد الكذب فيها بخلاف القضية الخفية والكتابة تحتمل التزوير بخلاف المسموع والمرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم حجة اجماعا اما الموقوف على بعض الصحابة بقوله من قبل نفسه ولا يقول سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيحتمل ان يكون سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم فيكون حجة اجماعا او هو من اجتهاده فيخرج على الخلاف في قول الصحابي وفعله هل هو حجة اولا والحجة اجماعا تقدم على المتردد بين الحجة وغيرها واتفاق الرواة عند اثبات الحكم دليل قوة الخبر وضبطه عندهم واذا اختلفوا دل ذلك على ضعف السند او الدلالة او وجود المعارض فكان الاول ارجح وصاحب القضية اذا رواها كان اعلم بها وابعد عن الذهول والتخليط فيها بخلاف ما اذا روى غيره واجماع اهل المدينة مرجح لانهم مهبط الوحي ومعدن الرسالة واذا وقع شرع كان ظاهرا فيهم وعنهم يأخذ غيرهم واذا لم يوجد شيء بين اظهرهم دل ذلك على بطلانه او نسخه وحسن النسق انسب للفظ النبوة فانه عليه الصلاة والسلام افصح العرب فاضافة الافصح اليه انسب من ضده والاضطراب اختلاف الفاظ الرواة وهو يوجب خللا في الظن عند السامع فما لا خلل فيه ارجح والمعضود بالكتاب العزيز اقوى في الظن من المنفرد بغير عاضد فيقدم (قال الامام او يكون راويه فقيها او عالما بالعربية او عرفت عدالته بالاختبار او علمت بالعدد الكثير او ذكر سبب عدالته او لم يختلط عقله في بعض الاوقات او كونه من اكابر الصحابة رضوان الله عليهم اوله اسم واحد اولم يعرف له رواية في زمن الصبا والاخر ليس كذلك او يكون مدنيا والاخر مكيا

او راويه متاخر الاسلام) العالم بالفقه او العربية مما يبعد الخطا في النقل فيقدم على الجاهل بهما وعدالة الاختبار هي عدالة الخلطة في اقوى من عدالة التزكية من غير خلطة للمزكي عنده والمذكور سبب عدالته دليل قوة سبب التزكية فانه لا يذكر الا مع قوته واما اذا سكت المزكي عن سبب العدالة احتمال الضعف والذي اختلط عقله في بعض الاوقات يخشى ان يكون ما يرويه لنا الان مما سمعه في تلك الحالة والذي لم يختلط عقله امنا فيه ذلك والذي به اسم واحد يبعد التدليس فيه والذي

الكلام على الفصل الثالث في ترجيحات الاخبار

(قوله او يدل على المراد من وجهين الخ) اي على الدال عليه من وجه واحد لان الظن الحاصل من الاول اقوى لتعدد جهة الدلالة (قوله بعض الصحابة او السلف الخ) عمل بعض الصحابة بمضمون الخبر كاف في ترجيح احد الخبرين عن الاخر وفاقا اما السلف فالمرجح به قول اكثرهم وذلك عند بعضهم لان الاكثر يوفق للصواب ما لا يوفق اليه الاقل ولم ير الامام هذا ترجيحا بل نقل الترجيح بالاكثر ومقابله وهو انه لا يفيد ترجيحا لكونه ليس بحجة نعم جزم الامدي بان الترجيح يكون بعمل بعض السلف وهو الذي

له اسمان يقرب اشتباهه بغيره ممن ليس بعدل وهو مسمى باحد اسميه فتقع الرواية عن ذلك الذي ليس بعدل فيظن السامع انه العدل ذو الاسمين فيقبله والذي وقعت روايته في زمن الصبا اذا روى عنه لنا يجوز ان يكون مما ينقل عنه في زمن الصبا ورواية الصبي غير موثوق بها بخلاف الذي لم يروالا بعد البلوغ وما روى بالمدينة ظاهر حاله التاخر عن المكي لانه بعد الهجرة والمتاخر يرجح لانه قد يكون الناسخ ولقول ابن عباس رضي الله عنهما كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواية متاخر الاسلام يتعين تاخيرها وان كان حديثه متاخرا فهو كالمدني ومتقدم الاسلام يحتمل ان يكون حديثه مما سمعه في آخر الامر من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون مساويا لمتاخر الاسلام ويحتمل استماعه اول اسلامه فيكون متقدما في الزمان مرجوحا في العمل والذي لا احتمال فيه اولى مما فيه احتمال المرجوحية (واما ترجيح المتن فقال الباجي يترجح السالم عن الاضطراب والنص في المراد او غير متفق على تخصيصه او ورود على غير سبب او قضى به على الاخر في موضع اوورد بعبارات مختلفة اويتضمن نفي النقص عن الصحابة رضوان الله عليهم والاخر ليس كذلك) الاضطراب اختلاف الفاظ الرواة والنص هو الذي لا يحتمل المجاز والذي لم يتفق على تخصيصه كما تقدم في آية الاختين والوارد على سبب اختلف العلماء فيه هل يقتصر على سببه ام يحمل على عمومه والذي لم يرد على سبب سلم عن هذا الاختلاف ويحمل على عمومه اجماعا واذا قدم احد الخبرين على الاخر في موطن كان ذلك ترجيحا له عليه لانها مزية له واذا ورد بعبارات مختلفة والمعنى واحد قوى ذلك المعنى في النفس وبعد اللفظ عن المجاز والعبارة الواحدة تحتمل المجاز وان يراد غير ذلك المعنى الظاهر وهذا غير الاضطراب فانه اختلاف اللفظ واختلاف المعنى بالزيادة والنقصان (قال الامام رحمه الله او يكون فصيح اللفظ او لفظه حقيقة او يدل على المراد من وجهين او يوكد لفظه بالتكرار او يكون ناقلا عن حكم العقل او لم يعمل بعض الصحابة او السلف على خلافه مع الاطلاع عليه او يكون مما لا تعم به البلوى

والاخر ليس كذلك) الناقل عن البراءة الاصلية ارجح لانه مقصود بعثة الرسل واما استصحاب حكم العقل فيكفي فيه حكم العقل فيقدم الناقل كما يقدم المنشي على المؤكد وعمل بعض الاكابر على خلاف الخبر مع اطلاعهم عليه يدل على نسخه فالسالم عن ذلك مقدم عليه اما اذا لم يطلع جازان يكون تركه لعدم اطلاعه عليه فيسقط الترجيح والذي تعم به البلوى اختلف العلماء في قبوله منعه الحنفية من اخبار الاحاد وقد تقدم الكلام فيه فيضعف للخلاف في قبوله فالسالم عن هذا الخلاف مقدم (الفصل الرابع في ترجيح الاقيسة قال الباجي يترجح احد القياسين على الاخر بالنص على علته او لانه لا يعود على اصله بالتخصيص او علته مطردة منعكسة او شهد لها اصول كثيرة او يكون احد القياسين فرعه من جنس اصله او علته متعدية او تعم فروعها او هي اعم اوهي منتزعة من اصل منصوص عليه او اقل اوصافا والقياس الاخر ليس كذلك) النص على العلة يدل على العلية اكثر من الاستنباط فان اجتهادنا يحتمل الخطا والنص صواب جزما ومثال ما يعود على اصله بالتخصيص جعلنا علة منع بيع الحيوان باللحم معللا بالمزابنة وهي بيع المجهول بالمعلوم من جنسه فاقتضى ذلك حمل الحديث على الحيوان الذي يقصد منه اللحم فخرج بسبب هذه العلة اكثر الحيوانات ويطل حكم النهي فيها وكذلك تعليل منع بيع الحاضر للبادي بان الاعيان على اهل البادية تقوم بغير مال كالحطب والسمن وغيرهما فاقتضى هذا التعليل ان يخرج الاعيان التي اشتراها البدوي وان نصحه فيها متعين واعانته بخلاف القسم الاول فالتحايل عليه فيه لا يتركه مع الحضري ولا ينصح فالعلة التي لا تعكر على اصلها بالبطلان اولى والعلة المتعدية اولى من القاصرة غير ان هذا لا يستقيم من جهة ان القاصرة لا قياس فيها والكلام انما هو في ترجيح الاقيسة فان كان في ترجيح العلل من غير قياس صح والعلل التي تعم فروعها تقدم بسبب انها اذا لم تعم تكون بقية الفروع معللة بعلة اخرى وتعليل الاحكام المستوية بالعلل المختلفة مختلف فيه والمتفق عليه اولى والتي هي اعم تكون فائدتها اكثر فتقدم والمنتزعة من اصل منصوص عليه مقدمة على ما اخذ من اصل اتفق عليه الخصمان فقط والعلة اذا قلت اوصافها او كانت ذات وصف واحد كانت مقدمة لان المركب يسرع اليه العدم بطريقين من جهة عدم كل واحد من اوصافه وما كثرت شروطه كان مرجوحا (قال الامام او يكون احد القياسين متفقا على علته او اقل خلافا او بعض مقدماته يقينية او علته وصف حقيقي

اقتضاه كلام الشيخ ابن الحاجب فيكون كلام المص هو السلف في قرن بعض الصحابة بالسلف (قوله الناقل عن البراءة الاصلية ارجح الخ) ما درج عليه الشهاب هو مذهب الجمهور قالوا لان الناقل يستفاد منه ما لم يعلم من غيره بخلاف المبقي ولان الاخذ بالمبقي يستدعي تاخير وروده عن الناقل وفي ذلك تكثير للنسخ لان الناقل يزيل حكم العقل ثم المبقي يزيل حكم الناقل فيلزم النسخ مرتين واما اذا قدرنا تاخير الناقل واخذنا به ففيه تقليل للنسخ لان المبقي يكون واردا اولا لتاكيد حكم العقل ثم يرد الناقل بعده لازالة حكمه فيلزم النسخ مرة واحدة وتعقب ما استدل به لمذهب الجمهور بان رفع حكم الاصل ليس بنسخ كما يعلم ذلك من حده فلا يلزم من تقديم المبقي تكثير النسخ وايضا لو اعتقدنا تاخير الناقل لكان نسخا لحكم ثبت بدليلين وهما البراءة الاصلية والخبر المؤكد لها ولضعف مدرك الجمهور عدل عنه جمع من ذوي الصدور فقال الامام وتبعه جمع كناصر الدين البيضاوي انه الحق وانه يقدم الخبر المبقي لحكم الاصل المقرر لمقتضى البراءة الاصلية على الخبر الناقل لذلك الحكم اي الرافع كقوله عليه الصلاة والسلام من مس ذكره فليتوضا مع قوله ان هو الا بضعة منك لان المبقي متاخر عن الناقل اذ لو لم يتاخر عنه لم يكن له فائدة لانه ح يكون واردا حيث لا يحتاج اليه لان في ذلك الوقت نعرف الحكم بدليل آخر وهو البراءة الاصلية والاستصحاب واذا كان متأخرا عن الناقل كان ارجح منه قال الامام وهذا هو الحق

الكلام على الفصل الرابع في ترجيح الاقيسة

حاصل ما بينه المص في هذا الفصل ان ترجيح الاقيسة على خمسة اوجه ترجيح بحسب العلة وهو بامور يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الذي

هو مظنة الحكمة كالسفر على القياس المعلل بنفس الحكمة كالمنقة لان التعليل بالمظنة مجمع عليه بخلافه بالحكمة كما تقرر في موضعه الثاني يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي قال الامام لان العلم بالعدم لا يدعو الى شرع الحكم الا اذا اشتمل على مصلحة واذا اشتمل عليها فيكون التعليل بالمصلحة اولى والوصف الاضافي والتقديري لانها عدمية ايضا كقولنا البنوة مقدمة على الابوة في الميراث وهما علة الميراث وهما اضافتان لاوجود لهما في الاعيان بل في الاذهان الثالث يرجح التعليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعي وجزم صاحب المنهاج تبعا لصاحب التحصيل بالترجيح مخالفا لاصله والامام حيث حكى في المحصول احتمالين من غير ترجيح لهما بالحكم الشرعي اولا لانه اشبه بالوجود وبالعكس لان العدم اشبه بالامور الحقيقية اي من حيث ان اتصاف الشيء به لايحتاج الى شرع الرابع يرجح التعليل بالوصف البسيط على التعليل بالوصف المركب لان الاول متفق عليه والاجتهاد فيه اقل وحكى الشهاب عن القاضي عبدالوهاب في الملخص قولا ان العلة الكثيرة الاوصاف اولى ثم قال وعندي انهما سيان وهذا هو مقتضى كلام الامام في البرهان ثم اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين وقد يكونان عدمين او الحكم وجودي والوصف عدمي والعكس فيترجح تعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي لان العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدوم لا يمكن الا اذا قدر المعدوم موجودا لذا قال الامام وهو متعقب فان قوله ثبوتيان ممنوع لما صرح صرح هو به في غير موضع من انهما عدميان اذهما من النسب والاضافات الخامس يترجح تعليل الحكم العرفي بالعدمي وبهذا صرح الامام وصاحب المنهاج اما تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي وعكسه والعكس ارجح فتوقف الامام في الترجيح وتبعه صاحب التحصيل وسكت عنه صاحب المنهاج وجزم صاحب الحاصل بان تعليل العدمي بالوجودي اولى من عكسه

ويترجح التعليل بالحكمة على العدم والاضافي والحكم الشرعي والتقديري والتعليلي بالعدم اولى من التقديري وتعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي اولى من العدمي بالعدمي ومن العدمي بالوجودي ومن الوجودي العدمي لان التعليل بالعدم يستلزم تقدير الوجود وبالحكم الشرعي اولى من التقديري لكون التقديري على خلاف الاصل والقياس السبر يكون ثبوت الحكم في اصله اقوى او بالاجماع او بالتواتر اقوى مما ليس كذلك) الوصف الحقيقي كالاسكار والعدمي كقولنا غير مستحق او عدوان فانه سلب محض والاضافي نحو قولنا البنوة مقدمة على الابوة وهما علة الميراث وهما اضافيتان ذهنيتان لا وجود لهما في الاعيان وتقدم ان الحكمة هي علة علية العلة كاتلاف المال في السرقة واختلاط الانساب في الزنا فهي اولى من العدم الصرف والحكم الشرعي كتعليل منع البيع بالنجاسة والتقديري كتعليل ثبوت الولاء للمعتق عنه بتقدير الملك له وتوريث الدية في الخطا بتقدير ثبوت الملك للمقتول قبل موته في الزمن الفرد فانه وحي لا يستحقها ومالا يملكه لا يورث عنه والملك بعد الموت محال فيتعين تقدير الملك قبل الزهوق بالزمن الفرد. وقدم العدم على التقديري لان التقديري هو اعطاء الموجود حكم المعدوم او المعدوم حكم الموجود ووضع المعلوم على خلاف ما هو عليه خلاف الاصل والعدم هو على وضعه لم يخالف فيه اصل فكان مقدما وانما استدعى العدم تقدير الوجود لان العلة العدمية لابد ان تكون عدمه مضافا لشيء معين كقولنا عدم الاسكار علة اباحة الخمر ونحو ذلك فلابد من تقدير معنى هذا عدمه والحكم

الكلام على الفصل الخامس في ترجيح طرق العلة

تقدم ان الدال على العلة ثمانية انواع النص والايماء والمناسبة والشبه والدوران والسبر والطرد وتحقيق المناط فيرجح القياس الذي تثبت علية وصفه بالنص القاطع على الذي تثبت بالنص الظاهر لان القاطع لا يحتمل غير العلية بخلاف الظاهر وقد تقدم بسط ذلك والاجماع ملحق بالنص القاطع ويرجح القياس الذي تثبت علية وصفه بالفاظ ظاهرة على ما يثبت بغيره كالمناسبة ونحوها لكونه منصوصا عليه من الشارع والبقية ثابتة بالاجتهاد والانفظ الظاهرة هي اللام وإن والباء فاقواها اللام واما الباء وان قال الامام ففي المقدم منهما احتمال ويرجح القياس الذي تثبت علية وصفه بالمناسبة على الدوران وغيره مما بقي لعدم انفكاك المناسبة على العلية واما الدوران فقد لا يدل عليه كالتضايفين ونحوه مما تقدم ذكره ثم ان المناسبة قد تكون من الضروريات وقد تكون من الحاجيات ومن التحسينات والمكمل لكل قسم ملحق به فتقدم المناسبة الضرورية ومكملها على ما بعدها ثم الحاجية كذلك ثم ان الضروريات ترجح مصلحة الدين ثم النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال على ما للامدي وابن الحاجب وذكر الامدي سوءالا وهو ان مصلحة الدين متاخرة عن الجميع لان حقوق الخلق مبنية على المشاحة وحكاه ابن الحاجب قولا ثم الوصف المناسب قد يناسب نوعه نوع الحكم وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يكون بالعكس وقد يناسب جنس جنسه الحكم قال الامام فالاول مقدم على الإقسام الباقية والثاني والثالث كالمتعارضين قال وترجح المناسبة الجلية على الخفية وما ثبت اعتبار جنسه القريب على ما ثبت اعتبار جنسه البعيد ويرجح القياس الذي ثبتت علية وصفه بالدوران على الذي ثبتت عليته بالسبر وبقية الطرق لان العلية الثابتة بالدوران مطردة منعكسة بخلاف غيره من الطرق ولذا قدمه بعضهم على المناسبة ثم ان الدوران قد يدور في محل واحد كدوران الحرمة مع الاسكار في ماء العنب وجودا وعدما وفي محلين كاستدلال الحنفي على وجوب الزكاة في الحلي بدوران وجوب الزكاة مع

الشرعي حقيقي بخلاف التقديري فيه مخالفة الاصل كما تقدم (الفصل الخامس في ترجيح طرق العلة قال الامام رحمه الله المناسبة اقوى من الدوران خلافا لقوم · ومن التأثير والسبر المظنون والشبه والطرد والمناسب الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم راجحا على ما اعتبر جنسه في نوع الحكم او نوع الحكم في جنسه وجنسه في جنسه لان الاخص بالشيء ارجح واولى به والثاني والثالث متعارضان والثلاثة راجحة على الرابع ثم الاجناس عالية وسافلة ومتوسطة وكلما قرب كان ارجح والدوران في صورة ارجح منه في صورتين والشبه في الصفة اقوى منه في الحكم وفيه خلاف) المناسبة المصلحة بادية فيها والدوران ليس فيه الا مجرد الاقتران والشرائع مبنية على المصالح حجة المنع ان الدوران فيه طرد وعكس لاقتران الوجود بالوجود والعدم بالعدم والعلة المطردة المنعكسة اشبه بالعلل العقلية فيكون ارجح والجواب المناسب المطرد المنعكس ارجح

الذهب وجودا في المضروب وعدما في النباب فالدوران في محل ارجح في العلية من الدوران في محلين لان أحتمال الخطا فيه اقل ويرجح القياس الذي ثبتت علية وصفه بالسبر على الشبه والايماء والطرد لان منه ما هو علة اتفاقا وذلك السبر الحاصل بخلاف البواقي فان فيها خلافا مشهورا ومنهم من رجحه على المناسبة واختاره الامدي وابن الحاجب لانه يفيد ظن علية الوصف ونفي المعارضة له بخلاف المناسب فانه لادلالة فيه على نفي المعارض قال الامام في المحصول ما حاصله ان الخلاف في السبر المظنون اما المقطوع به فان العمل به متعين وليس هو من قبيل الترجيح ويرجح القياس الذي ثبتت علية وصفه بالمشبه على ما ثبتت عليته بالايماء لان الشبه يقتضي وصفا مناسبا والايماء ليس كذلك لانه ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية سواء كان مناسبا ام لا وهذا على ما ذكره الامام وجزم به ناصر الدين البيضاوي اما الجمهور فمتفقون على تقديم الايماء على جميع الطرق العقلية حتى المناسب ويرجح القياس الذي ثبتت علية وصفه بالايماء على الذي ثبتت بالطرد لان الطرد غير مناسب اصلا كما عرف في موضعه واما الايماء فقد يكون مناسبا وما كان مناسبا في بعض الاحوال راجح على ما لا يكون كذلك ويرجح القياس الذي ثبتت علية وصفه بالطرد على ما ثبتت بتنقيح المناط ونظر بعضهم في ذلك والى هنا انتهى شرح الكلام على ما تعرض له المصنف من ترجيح بعض الاقيسة على بعض حيث ذكر منها قسمين الاول الترجيح بحسب العلة وهو ما ذكره في الفصل الرابع من هذا الباب والثاني الترجيح بحسب الدليل الذي يدل على علية الوصف لحكم الاصل وهو ما ذكره في هذا الفصل وبقي عليه قسمان من ذلك احدهما الترجيح بحسب دليل حكم الاصل فيرجح من القياسين المتعارضين ما ترجح دليل حكم اصله على دليل حكم الاصل الاخر باحد المرجحات المذكورة ولكونه مجمعا عليه او خاصا فيرجح على هذا القياس الذي ثبت حكم اصله بالنص على القياس الذي ثبت حكم اصله بالاجماع والاجماع على القياس وهذا على ما جزم به صاحب الحاصل وتبعه صاحب المنهاج

من المناسب الذي لا يكون كذلك اما مجرد الطرد والعكس فممنوع والتاثير هو اعتبار الجنس في الجنس والاعتبار اضعف من المناسب لما تقدم والشبه هو المستلزم للمناسب فالمناسب مقدم عليه وقد تقدم تمثيله في طرق العلة والسبر والتقسيم وقع التعيين فيه بالغاء الغير او تقدم اعتباره والمناسب الاعتبار فيه بالذات وتقدم في طرق العلة تقدير الطرد وهو مجرد اقتران الحكم بجملة الوصف

الاقتران بمجرده اضعف من المناسب لما تقدم انه معدن الحكمة وتقدم في المناسب تمثيل اجناس الاوصاف والاحكام عالية وسافلة وتمثيل الدوران في صورتين وفي صورة ووجه الترجيح بينهما وتقدم الشبه في الصفة لان الاوصاف هي اصل العلل والاصل ان تكون الاحكام معلولات لا عللا وقيل لا وحجته ان الحكم يستلزم علته فيقع الشبه في امرين فيكون ارجح وجوابه انه لا يلزم من الشبه في الحكم الشبه في العلة فان الاحكام المتماثلة تعلل بالعلل المختلفة . (**الباب التاسع عشر في الاجتهاد** وهو استفراغ الوسع في المطلوب لغة واستفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم شرعي اصطلاحا وفيه تسعة فصول) **الفصل الاول في النظر** :. وهو الفكر وقيل تردد الذهن بين انحاء الضروريات يدل وقيل تحديق العقل الى جهة الضروريات وقيل ترتيب تصديقات يتوصل بها الى علم او ظن وقيل ترتيب تصديقين وقيل ترتيب معلومين فهذه سبعة مذاهب واصحها الثلاثة الاول وهو يكون في التصورات لتحصيل الحدود الكاشفة عن الحقائق المفردة على ترتيب خاص كما تقدم اول الكتاب وفي التصديقات لتحصيل المطالب التصديقية على ترتيب خاص وشروط خاصة حررت في علم المنطق ومتى كان في الدليل مقدمة سالبة او جزئية او مظنونة كانت النتيجة كذلك لانها تتبع اخس المقدمات ولا يلتفت الى ما صحبها من اشرفها) المذاهب الثلاثة في النظر متقاربة في المعنى واختلافها في العبارات والضروريات هي القضايا البديهية فان العقل يقصدها ابتداء ليستخرج منها التصديقات النظرية واما قولهم ترتيب تصديقات فهو قول الامام فخر الدين وهو باطل فان النظر اذا كان في الدليل كفى فيه مقدمتان وتصديقات جمع ظاهر في الثلاث ولذلك قال القائل الاخر تصديقين وهو باطل ايضا فان النظر كما يقع في التصديقات في البراهين يقع في التصورات في الحدود والتصديقات لا تتناول التصورات التي في الحدود فلذلك قال القائل الاخر ترتيب معلومات حتى يشمل التصديقات والتصورات فقيل له ان معلومات جمع وقد يكفي معلومان في الدليل من تصديقين وفي الحد من تصورين فلذلك قال الاخر ترتيب معلومين فقيل له ان النظر قد لا يتحصل منه الا الحد الناقص وهو ذكر الفصل وحده او الرسم الناقص وهو الخاصة وحدها ومع الوحدة لا ترتيب فقيد الترتيب لا يسوغ اصلا لتوقفه على التعدد فلذلك لم يصح الا الثلاثة الاول لعدم اشتراط الترتيب فيها والتعدد مثال المقدمة السالبة والموجبة كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بجماد فلا شيء من الانسان بجماد ومثال الجزئية والكلية بعض الحيوان وكل انسان ناطق فبعض الحيوان ناطق ومثال المظنونة والقطعية في البيت عصفور عملا باخبار زيد وهذه ظنية وكل عصفور حيوان وهذه قطعية ففي الدار حيوان ظنا لا قطعا والضابط في الانتاج ابدا انك تحذف المكرر وتحكم بالثاني على الاول كما تقدم في المثل السابقة والسبب في كون النتيجة تتبع اخس المقدمات ان تلك المقدمة القوية متوقفة على تلك الخسيسة ولا تستقل بنفسها فلذلك صارت مع قوتها

اما الامام فابدى ذلك احتمالا بعد نقله عن الاوصوليين تقديم الاجماع على النص لان الادلة اللفظية قابلة للتخصيص والتاويلات بخلاف الاجماع وهذا انما يمكن في الدلالة الظنية لما علم انه لا ترجيح بين القطعيات ولا بين القطعي والظني الثاني الترجيح بحسب كيفية الحكم وح فيرجح القياس المحرم على القياس المبيح والمثبت للطلاق والعتاق على النافي لهما والمبقي لحكم الاصل على الناقل

الكلام على الباب التاسع عشر في الاجتهاد

وفيه تسعة فصول

(قوله وهو استفراغ الوسع الخ) الاجتهاد له معنيان لغة واصطلاحا اما لغة فهو عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الشيء ولا يستعمل الا فيما فيه كلفه ومشقه تقول اجتهدت في حمل الصخرة ولا تقول اجتهدت في حمل النواة وهو ماخوذ من الجهد بفتح الجيم وضمها وهو الطاقة وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف به وهو تابع في التعريف لصاحب المحصول الا انه ترك ما اعترض به عليه حيث قال بعد قوله فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه وترك لفظة شرعي فبهاته الزيادة والنقص يصير الحد غير مانع ضرورة دخول ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء كالاجتهاد في العلوم اللغوية ويدخله التكرار فقوله استفراغ الوسع جنس في التعريف وقوله في النظر الخ خرج به النظر في العقليات واللغويات ودخل فيه الاصولية والفروعية

كالضعيفة (الفصل الثاني في حكمه مذهب مالك وجمهور العلماء رضي الله عنهم وجوبه وابطال التقليد لقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم وقد استثنى مالك رحمه الله من ذلك اربع عشرة صورة لاجل الضرورة الاولى قال ابن القصار قال مالك يجب على العوام تقليد المجتهدين في الاحكام كما يجب على المجتهدين الاجتهاد في اعيان الادلة وهو قول جمهور العلماء خلافا لمعتزلة بغداد وقال الجبائي يجوز في مسائل الاجتهاد فقط) قال امام الحرمين في الشامل لم يقل بالتقليد في الاصول الا الحنابلة وقال الاستاذ ابو اسحق من اعتقد ما يجب عليه من عقيدة دينية بغير دليل لا يستحق بذلك اسم الايمان ولا دخول الجنة والخلوص من الخلود في النيران ولم يخالف في ذلك الا اهل الظاهر حجة الجمهور قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله امر بالعلم دون التقليد وقوله تعالى قل انظروا افلم ينظروا قل سيروا في الارض فانظروا وهو كثير في الكتاب العزيز وذم التقليد بقوله تعالى ذما لمن قال انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مهتدون وقال تعالى ايضا وانا على آثارهم مقتدون فقال تعالى قل او لو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه آباءكم فامر بالنظر في ذلك وقال فهم على آثارهم يهرعون حجة الشاذ انه عليه الصلاة والسلام كان يقبل ايمان الاعرابي الجلف البعيد عن النظر ولو صح ما قلتموه ما اقرهم على ذلك وحكم بايمانهم وسال عليه الصلاة والسلام الجارية اين الله فقالت في السماء فقال للسائل اعتقها فانها مؤمنة وهذا كله يدل على عدم اشتراط النظر اجاب الجمهور عن هذه الصور بان ذلك كان من احكام اوائل الاسلام لضرورة المبادي اما بعد تقرر الاسلام فيجب العمل بما ذكرناه من موجب الايات ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يكتفي في قواعد الشرع والتوحيد باخبار الاحاد فيبعث الواحد الى الحي من احياء العرب يعلمهم القواعد والتوحيد والفروع وقد لا يفيد خبره الا الظن غالبا ومع ذلك فيكتفي به في اول الاسلام بخلافه الان لا يكتفي بمثل هذا في الدين ولا يحل ان يظن الانسان نفي الشريك والوحدانية مع تجويز النقيض واما التقليد في الفروع فحجة الجمهور قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فامرهم بالحذر عند انذار علمائهم ولولا وجوب التقليد لما وجب ذلك ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم قال المفسرون هم العلماء وقيل ولاة الامر والنهي من الملوك وغيرهم اوجب الطاعة وهو وجوب التقليد حجة المعتزلة قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ومن الاستطاعة ترك التقليد ولان العامي متمكن من كثير من وجوه النظر فوجب ان لا يجوز له تركها قياسا على المجتهد والجواب عن الاول ان الخطا متعين في حق العوام اذا انفردوا بالاحكام لانهم لا يعرفون الناسخ والمنسوخ ولا المخصوص ولا المقيد ولا كثيرا مما تتوقف عليه الالفاظ وما لا يضبطونه لا يحل لهم محاولته لفرط الغرر فيه وهو الجواب عن الثاني حجة الجبائي ان شعائر الاسلام الظاهرة لا تحتاج لنصب المجتهد فلا حاجة الى التقليد فيها كالصلوات الخمس وصوم رمضان ونحو ذلك واما الامور الخفية من المجتهد فيه فيتعين التقليد فيه لغموضه والجواب ان تلك الامور ان انتهت الى حد الضرورة بطل التقليد بالضرورة ولا نزاع في ذلك لان تحصيل الحاصل محال لا سيما والتقليد انما يفيد الظن الذي هو دون الضرورة بكثير وان لم ينته الى حد الضرورة تعين التقليد للحاجة في النظر الى ادوات مفقودة في حق العامي (فروع ثلاثة الاول قال ابن القصار اذا استفتى العامي في نازلة ثم عادت له يحتمل ان يعتمد على تلك الفتوى لانها حق ويحتمل ان يعيد الاستفتاء لاحتمال تغير الاجتهاد الثاني قال يحيى الزناتي يجوز تقليد المذاهب في النوازل والانتقال من مذهب الى مذهب بثلاثة شروط ان لا يجمع بينهما على وجه يخالف الاجماع كمن تزوج بغير صداق ولا ولي ولا شهود فان هذه الصورة لم يقل بها احد وان يعتقد فيمن يقلده الفضل بوصول اخباره اليه ولا يقلد مرميا في عماية وان لا يتتبع رخص المذاهب قال والمذاهب كلها مسالك الى الجنة وطرق الى الخيرات فمن سلك منها طريقا وصله (تنبيه)

الكلام على الفصل الثاني في حكمه

(قوله كمن تزوج بغير صداق ولاولي الخ) اي مقدر بربع دينار ونحوه لانه بغير صداق البتة لان هذا لم يقل به احد وقد لخص ابن عاصم في مهيعه ما اشار له المصنف هاهنا بقوله :

وجوزوا التقليد للمذاهب ... في نازلات الحكم والغرائب
تنقلا من مذهب لمذهب ... على شروط كلها مما اجتبي
وهو اعتقاد العلم فيمن قلدا ... وانه من اهل فضل وهدى
وان يكون فيه غير طالب ... ما كان رخصة لدى المذاهب
ولا يرى يجمع بينها على ... ما خالف الاجماع فيها او علا
مثل النكاح دون مهر وولي ... وشاهد فان ذا لم ينقل

قال غيره يجوز تقليد المذاهب والانتقال اليها في كل ما لا ينقض فيه حكم الحاكم وهو اربعة ماخالف الاجماع او القواعد او النص او القياس الجلي فان اراد رحمه الله بالرخص هذه الاربعة فهو حسن متعين فان ما لا نقره مع تأكده بحكم الحاكم فاولى ان لا نقره قبل ذلك وان اراد بالرخص ما فيه سهولة على المكلف كيف كان يلزمه ان يكون من قلد مالكا في المياه الارواث وترك الالفاظ في العقود مخالفا لتقوى الله تعالى وليس كذلك (قاعدة) انعقد الاجماع على ان من اسلم فله ان يقلد من شاء من العلماء بغير حجر واجمع الصحابة رضوان الله عليهم على ان من استفتى ابا بكر وعمر رضي الله عنهما او قلدهما فله ان يستفتي ابا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهما من غير نكير فمن ادعى رفع هذين الاجماعين فعليه الدليل (١) الثالث اذا فعل المكلف فعلا مختلفا في تحريمه غير مقلد لاحد فهل نؤثمه بناء على القول بالتحريم او لا نؤثمه بناء على القول بالتحليل مع انه ليس اضافته الى احد المذهبين اولى من الاخر ولم يسألنا عن مذهبنا فنجيبه ولم ار لاحد من اصحابنا فيه نقلا وكان الشيخ الامام عز الدين بن عبد السلام من الشافعية يقول في هذا الفرع انه آثم من جهة ان كل احد يجب عليه ان لا يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله تعالى فيه وهذا اقدم غير عالم فهو آثم بترك التعلم واما تأثيمه بالفعل نفسه فان كان مما علم من الشرع قبحه اثمناه والا فلا) وكان يمثله بما اشتهر قبحه كتلقي الركبان وهو من الفساد على الناس ونحو ذلك (الثانية قال ابن القصار يقلد الغائب العدل عند مالك وروي لا بد من اثنين)اختلف في مدرك هذه المسالة فقال اصحابنا انه كالرواية فيكفي الواحد او الشهادة فلا بد من اثنين وقال الشافعية المدرك انه حاكم والحاكم يكفي واحد او شهادة فلا بد من اثنين (الثالثة قال يجوز عنده تقليد التاجر في قيم المتلفات الا ان تتعلق القيمة بحد من حدود الله تعالى فلا بد من اثنين لدربة التاجر بالقيم وروي عنه انه لا بد من اثنين في كل موضع) يريد بالقيمة التي يتعلق بها الحد كتقويم العرض المسروق هل وصلت قيمته الى نصاب السرقة ام لا فهذه الصورة لا بد فيها من اثنين لان الحدود تدرأ بالشبهات ولانه عضو يبان فيحتاط فيه لشرفه (الرابعة قال ويجوز عنده تقليد القاسم بين اثنين وابن القاسم لا يقبل قول القاسم لانه شاهد على فعل نفسه) مالك يجريه مجرى الحاكم او نائب الحاكم يخبره بما ثبت عنده (الخامسة قال ويجوز تقليد المقوم لارش الجنايات السادسة قال يجوز تقليد الخارص (٢) الواحد فيما يخرصه عند مالك رحمه الله السابعة قال يقلد عنده الراوي فيما يرويه الثامنة قال يقلد عنده الطبيب فيما يدعيه التاسعة يقلد الملاح في القبلة اذا خفيت ادلتها وكان عدلا دريا بالسير في البحر وكذلك كل من كانت صناعته في الصحراء وهو عدل العاشرة قال ولا يجوز عنده ان يقلد عامي عاميا الا في رؤية الهلال لضبط التاريخ دون العبادة الحادية عشرة قال يجوز عنده تقليد الصبي والانثى والكافر والواحد في الهدية والاستئذان) قال الشافعية هذه الصورة ونحوها احتفت بها القرائن فنابت عن العدد والاسلام وربما حصل العلم (الثانية عشرة قال يقلد القصاب في الذكاة ذكرا كان او انثى مسلما او كتابيا ومن مثله يذبح الثالثة عشرة قال يقلد محاريب البلاد العامرة التي تتكرر الصلاة فيها ويعلم ان امام المسلمين بناها ونصبها او اجتمع اهل البلد على بنائها قال لانه قد علم انها لم تنصب الا بعد اجتهاد العلماء في ذلك ويقلدها العالم والجاهل واما غير تلك فعلى العالم الاجتهاد فان تعذر عليه الادلة صلى الى المحرب اذا كان البلد عامرا لانه اقوى من الاجتهاد بغير دليل واما العامي فيصلي في سائر المساجد) قلت وهذا بشرط ان لا يشتهر الطعن فيها كمحاريب القرى وغيرها بالديار المصرية فان اكثرها ما زال العلماء قديما وحديثا ينبهون على فسادها وللزين الدمياطي في في ذلك كتاب ولغيره وقد قصد الشيخ عز الدين بن عبد السلام تغيير محراب قبة الشافعي والمدرسة ومصلى خولان فعاجله ما منعه من ذلك وهو قضيته مع بني الشيخ واسقاطه معين الدين وعزل نفسه عقيب ذلك وكذلك محراب المحلة مدينة الغربية والفيوم ومنية ابن ابي خصيب وهي لا تعد ولا تحصى لا يجوز ان يقلدها عالم ولا عامي (الرابعة عشرة قال يقلد العامي في ترجمة الفتوى باللسان العربي او العجمي وفي قراءتها ايضا ولا يجوز لعالم ولا جاهل التقليد في زوال الشمس لانه مشاهد (الفصل الثالث فيمن يتعين عليه الاجتهاد افتى اصحابنا رحمهم الله ان العلم على قسمين فرض عين وفرض كفاية وحكى الشافعي في رسالته والغزالي في احياء علوم الدين الاجماع على ذلك ففرض العين الواجب على كل احد هو علمه بحالته التي هو فيها مثاله رجل اسلم ودخل عليه وقت الصلاة فيجب عليه ان يتعلم الوضوء والصلاة فان اراد ان يشتري طعاما لغذائه قلنا يجب عليك ان تتعلم ما تعتمده في ذلك وان اراد الزواج وجب عليه ان يتعلم ما يعتمده في ذلك وان اراد ان يؤدي شهادة وجب عليه ان يتعلم شروط التحمل والاداء وان اراد ان يصرف ذهبا وجب عليه ان يتعلم حكم الصرف فكل حالة يتصف بها يجب عليه ان يعلم حكم الله تعالى فيها فعلى هذا لا ينحصر فرض العين في العبادات ولا في باب من ابواب الفقه كما

(قوله لانه مشاهد الخ) هذا انما يتمشى على مذهب الاستاذ القائل بمنع التقليد في القواطع وقد قال اهل المذهب بتقليد المؤذن في السحور في رمضان

---

(١) في مهيع الاصول .

واختلفوا هل يأثم المكلف في فعل ما في المنع فيه اختلفوا من غير ان قلد اولا يأثم ونقلنا الخلاف امر يفهم اه ناشر

(٢) قال في المهيع .

وجائز تقليد غير العلماء فيما له من المعارف انتما وذاك كالخارص في الزكاة والجائز العارف بالذكاة

يعتقده كثير من الاغبياء وعلى هذا القسم يحمل قوله عليه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم فمن توجهت عليه حالة فعلم وعمل بمقتضى علمه اطاع الله طاعتين ومن لم يعلم ولم يعمل فقد عصى الله معصيتين ومن علم ولم يعمل فقد اطاع الله طاعة وعصاه معصية ففي هذا المقام يكون العالم خيرا من الجاهل والمقام الذي يكون الجاهل فيه خيرا من العالم من شرب خمرا يعلمه وشربه آخر يجهله فان العالم به يأثم بخلاف الجاهل وهو احسن حالا من العالم وكذلك من اتسع في العلم باعه تعظم مؤاخذته لعلو منزلته بخلاف الجاهل فهذا اسعد حالا من العالم في هذين الوجهين واما فرض الكفاية فهو العلم الذي لا يتعلق بحالة الانسان فيجب على الامة ان يكون منهم طائفة يتفقهون في الدين ليكونوا قدوة للمسلمين حفظا للشرع من الضياع والذي يتعين لهذا من المسلمين من جاد حفظه وحسن ادراكه وطابت سجيته وسريرته ومن لا فلا) لان من لا يكون كذلك لا يحصل منه المقصود اما لتعذره كسيء الفهم يتعذر عليه ان يصل لمرتبة الاقتداء او لسوء الظن به فينفر الناس عنه فلا يحصل منه مقصود الاقتداء (الفصل الرابع في زمانه واتفقوا على جواز الاجتهاد بعد وفاته عليه الصلاة والسلام واما في زمانه فوقوعه منه عليه الصلاة والسلام قال به الشافعي وابو يوسف وقال ابو علي وابو هاشم لم يكن متعبدا به لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وقال بعضهم كان له عليه السلام ان يجتهد في الحروب والاراء دون الاحكام قال الامام وتوقف اكثر المحققين في الكل واما وقوع الاجتهاد في زمانه عليه الصلاة والسلام من غيره فقيل هو جائز عقلا في الحاضر عنده عليه الصلاة والسلام والغايب عنه فقد قال له معاذ بن جبل اجتهد رايي (١)) حجة كونه عليه الصلاة والسلام كان يجتهد ما روى انه عليه الصلاة والسلام لما قال في تحريم مكة لا يعضد شجرها ولا يختلى خلاها فقال له العباس الا الاذخر يا رسول الله فانا نحتاجه لدورنا فقال الا الاذخر وهذا يدل على انه لما بين له الحاجة اليه اباحة بالاجتهاد للمصلحة وكذلك بما انشدته المراة لما قتل اخاها (امحمد والنجل نجل كريمة — في قومها والفحل فحل معرق — ما كان ضرك لو عفوت وربما — من الفتى وهو المغيظ المحنق — فقال عليه الصلاة والسلام لو سمعت شعرها قبل قتله ما قتلته وهذا يدل على الاجتهاد وحكم سعد في بني قريظة فحكم بان تقتل مقاتلتهم وتسبى ذراريهم وما جعل لغيره ان يفعله فله هو عليه الصلاة والسلام ان يفعله لان الاصل مساواة امته له في الاحكام الا ما دل الدليل على تخصيصه من ذلك ويرد على الكل ان هذه الصورة يجوز ان يقارنها نصوص نزلت فيها او تقدمتها نصوص بان يوحى له اذا كان كذا فافعل كذا وحينئذ هي بالوحي لا بالاجتهاد حجة القول بالفرق بين الحروب فيجوز ان الحروب امرها على الفور لعظم المفسدة في التاخير من جهة استيلاء العدو فيفوض اليه وقصة معاذ تدل عليه والاحكام يجوز التراخي فيها فلا يجتهد فيها والجواب ان المفسدة تندفع بتقدم نصوص في مثل هذه الصور ويقال له اذا وقع كذا فافعل كذا ولا اجتهاد حينئذ ويظهر من تعارض هذه المدارك حجة التوقف (الفصل الخامس في شرائطه وهو ان يكون عالما بمعاني الالفاظ وعوارضها من التخصيص والنسخ واصول الفقه ومن كتاب الله تعالى

الكلام على الفصل الرابع في زمانه

(قوله وهذا يدل الخ) تعقبه الغزالي في المستصفى بانه نزل عليه بان لا يستثنى الا الاذخر عند قول سيدنا العباس او كان سيدنا جبريل حاضرا عنده فاشار عليه باجابة سيدنا العباس (قوله لما قتل اخاها الخ) في العضد فانه لما قتل نضر ابن الحارث ثم انشدته ابنته امحمد البيتين قال صلى الله عليه وسلم لو سمعت شعرها قبل قتله ما قتلته فانه يقتضي ان المقتول ابوها لا اخ لها فحقق والذي قاله المصنف تبع فيه الرازي والامدي قال السهيلي وهو الصحيح ووقع في الدلائل ومشى عليه الذهبي في التجريد وذكره ابن اسحاق وابن هشام واليعمري

الكلام على الفصل الخامس في شرائطه

اعلم انهم اشترطوا لتحصيل صفة الاجتهاد وقيامها بالشخص شروطا ستة ولايجاد الاجتهاد بالفعل شروطا ستة ايضا اما الشروط في تحصيل صفة الاجتهاد فاولها البلوغ لان غير البالغ لم يكمل عقله حتى يصح نظره الثاني العقل وفيه اختلاف كثير واهم كلام فيه ما قاله المحاسبي من انه ملكة يدرك بها العلوم اي ما من شانه ان يعلم وقد اوضح ذلك في كتاب الرعاية فقال

---

(١) روي انه صلى الله عليه وسلم لما اراد ان يبعث معاذا الى اليمن قال له كيف تقضي اذا غلبك قضاء قال اقضي بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي ولا آلو فضرب صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله اهـ ناشرة

مثل العقل مثل البصر ومثل العلم مثل السراج فمن لا بصر له لا ينتفع بالسراج ومن له بصر بلا سراج لا يرى ما يحتاج اليه وعلى كلامه اعتمد الامـام في البرهان وقال ما حوم على العقل من علمائنا الا المحاسبي الثـالث ان يكون فقيه النفس اي شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام كذا عبر الجلال فاخذ انفهم من الفقه لان الفقه في اللغة الفهم واخذ الشدة من صيغة المبالغة وهي فقيهوقوله بالطبع اخذه من مادة فقيه لانه اسم فاعل فقه بضم القاف اذا صار الفقه لـه سجية واما فقه بكسرها اذا فهم وفقه بفتحها اذا سبق غيره للفهم فاسم فاعلـها فاقه كضرب فهو ضارب وسمع فهو سامع وعبر غيره يكون الفقه له سجيـه والمراد انه يكون له قوة الفهم على التصرف كما قاله الشيخ ابو اسحاق فمـن كان موصوفا بالبلادة والعجز عن التصرف فليس من اهل الاجتهاد الرابع ان يكون عالما بالدليل العقلي والتكليف به والدليل العقلي هو البراءة الاصلية اي يعلم انا نتمسك بها حتى يرد صارف عنه من كتاب او سنة او اجماع الخامس كونه عارفا بالعربية من لغة وصناعة نحو وصرف وبلاغة واصول على وجـه يتيسر له به فهم خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال والتوصل الى التمييز بين صريح الكلام ومجمله وظاهره وحقيقته ومجازه وما في معنى ذلكقال الابياري وهذا اذا قلنا ان الشرع لم يتصرف في اللغة العربية وهو اختيار القـاضي وان قلنا انه تصرف لم نكتف بذلك وقلنا لابد من معرفة لغة الشرع زيـادة على على تحصيل اصل اللغة لانها في اكثر احوالها موافقة للغة الشرع ثم انه لايكفيه في العلوم المذكورة الاخذ بالاقل ولا يحتاج الى بلوغ الدرجة القصوى بـل يكفيه الدرجة الوسطى والى هذا ذهب حجة الاسلام الغزالي فقال في المستصفى والتحقيق انه لا يشترط فيه ان يبلغ مبلغ الخليل والمبرد ولا ان يعرف جميـع اللغة ويتعمق في النحو بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقصد منه واختار هذا الشيخ تاج الدين وخالف والده الشيخ الامام حيث لم يكتف بالتوسط في ذلك وقال لا بد من التوغل في العلوم العربية الى ان تصير ملكة لـه السادس ان يكون عارفـا بمتعلـق

ما يتضمن الاحكام وهي خمسمائة آية ولا يشترط الحفظ بل العـلم بمواضعها لينظرها عند الحاجة اليها ومن السنة بمواضع احاديث الاحكام دون حفظها ومواضـع الاجمـاع والاختلاف والبراءةالاصلية وشرائط الحد والبرهان والنحـو واللغـة والتصريف واحوال الرواة ويقلد

الاحكام من الكتاب والسنه وعدد الايات المتضمنة للاحكام خمسمائة آيــة كمــا قاله الغزالي وتبعه في ذلك الامام ولا يشترط حفظــه لايات الاحكام ولا للاحاديث المتعلقة بذلك وان كان حفظها احسن بل يكفيه ان يكون عارفا بمواضع آي الاحكام من المصحف ومواضع الاحاديث المتعلقة بالاحكام من الدواوين الصحيحة وذكر العراقي نقلا عن القزويني انه نقــل عن الشافعي حفظ جميع القرآن وهذا هو الذي اختاره الامام ابن عاصم في مهيع الاصول واشترط زيادة على ذلك تجريده ولوبروايةجعل مقابل هذا القول خطا حيث قال

اولــهــا حفــظ كـتــاب الله فــلا يكــن عن حفظه بالساهي
ولا عــن الفهــم له والاحكــام لاسيمــا الايات ذات الاحكام
مــجــودا لــه ولــو بــواحــد من احــرف السبعة او بزايــد
الى ان قــال
وحفظــه الجميــع لن يشتــرطا لبعظهــم او بعـضه وذا خطــا

والى هذا يميل ما نقله المصنف عن بعض العلمــاء وقال انه الصحيح من استنباط الاحكام اذا حقق لا تكاد تعرى عنه آية فعلى هــذا يتاكــد حفظ الجميع وبهذا يقال في احاديث رسول الله صلى الله عليــه وسلم فانــه يشترط احاطته بحفظ الاحاديث ولا يكفيه معرفة مظان احاديث الاحكام ولذا قال ابن عاصــم

وقول مــن يقــول ليس يشترط حفظ الحديث ظاهر فيه الغلط

ومما يوءكد ان معظم الاحاديث من غير احاديث الاحكام هي معرض لاستنباط الاحكام للعارف الخبير ذكر ما استنبط من حديث يا ابا عمير مــا فعل النغير فقد نقل العلامة المقري في نفح الطيب ما نصه املى ابن الصائغ بمجلس درسه بمكناسه في حديث يا ابا عمير ما فعــل النغير اربعمائة فائدة واما شروط ايجاد الاجتهاد منه بالفعل فستة الاول ان يحفظ مواقع الاجمــاع في كل مسالة يفتي فيها حتى يعلم ان فتواه ليس بمخالف للاجماع واذا لم يكن خبيرا بمواقعه فقد يخرقه بمخالفته وخرقه حرام ولا اعتبار به الثــاني ان يكون عارفا بان هذا ناسخ فيقدمه وهذا منسوخ فيهمل حكمه لا ان يعلم تقدم

الناسخ على المنسوخ فان هذا يغني عنه اشتراط معرفته باصول الفقه اذ لو لم يعلم بهذا التعيين فقد يعكس ويقدم المنسوخ الثالث ان يكون عارفا بأسباب النزول فالخبرة بذلك ترشده الى فهم المراد الرابع ان يعرف شروط الاحاديث المتواترة والاحاد ليقدم الاول على الثاني فانه اذا لم يكن خبيرا بهما قد يعكس الخامس معرفة الصحيح من الضعيف ليقدم الاول على الثاني السادس معرفة حال الرواة في القبول والرد قال الشيخ تاج الدين ويكفي في زماننا الرجوع الى ايمة ذلك كالامام احمد والبخاري ومسلم فيعتمد عليهم في التعديل والتجريح لتعذره في هذا الزمان الا بواسطة وهم اولى من غيرهم فهاته الشروط المتفق عليها واما الشروط المختلف فيها فاولها اشتراط معرفته بعلم الكلام فاختار الغزالي عدم الاشتراط فقال في المستصفى واما معرفته بطريق الكلام والادلة المحررة على عادتهم فليس بشرط اذ ليس في الصحابة والتابعين من يحسن صنعة الكلام فاما مجاوزة حد التقليد فيه الى معرفة الدليل فليس بشرط ايضا لذاته لاكنه يقع ضرورة منصب الاجتهاد فانه لا يبلغ رتبة الاجتهاد في العلم الا وقد قرع سمعه ادلة خلق العالم وصفات الصانع وبعثة الرسل واعجاز القرءان فان كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله وذلك محصل للمعرفة الحقيقية ومجاوز بصاحبه حد التقليد وان لم يمارس صاحبه صنعة الكلام فهذا من لوازم منصب الاجتهاد حتى لو تصدر مقلد محض في تصديق الرسول واصول الايمان لجاز له الاجتهاد في الفرع اه وصحح الشيخ تاج الدين والابياري الاشتراط ومنها اشتراط ان يعرف من الحساب ما تصح به المسائل الحسابية الفقهية وهو الاصح وقيل لا يشترط ومنها اشتراط العدالة والاصح عدم اشتراطها وانما هي شرط في قبول فتواه كما لا تشترط فيه الحرية ولا الذكورية واشتراط المصنف فيه معرفة شروط الحد والبرهان على مقتضى الاساليب المنطقية قال الموضح عليه لا اعرفه لغيره ورايت في المستصفى لحجة الاسلام ما يوءذن باشتراط ما ذكره المصنف حتى قال في اثناء كلام في هذا المطلب فإن قلت متى يكون محيطا بمدارك الشرع وما تفصيل العلوم التي لابد منها

لتحصيل منصب الاجتهاد قلنا انما يكون متمكنا من الفتوى بان يعرف المدارك المثمرة للاحكام وان يعرف كيفية الاستثمار ثم ذكر المدارك المثمرة وبعدها قال واما طريق الاستثمار فيتم باربعة علوم اثنان مقدمان واثنان متممان فالعلمان المقدمان احدهما معرفة نصب الادلة وشروطها التي تصير بها البراهين والادلة منتجة والحاجة الى هذا تعم المدارك الاربعة اه (قوله ولا يشترط عموم النظر الخ) فيه اشارة الى صحة تجزي الاجتهاد حتى يصح ان يجتهد في بعض الفنون دون بعض وفي بعض المسائل دون بعض وهذا هو الصحيح وعليه الاكثر ودرج عليه الغزالي في المستصفى حيث قال وليس الاجتهاد عندي منصبا لا يتجزا بل يجوز ان ينال العالم منصب الاجتهاد في بعض الاحكام فمن عرف طريق النظر القياسي له ان يفتي في مسالة قياسيه وان لم يكن ماهرا في علم الحديث ومن نظر في مسالة المشتركة يكفيه ان يكون فقيه نفس عارفا باصول الفرائض ومعانيها وان لم يكن قد حصل الاخبار التي وردت في مسالة تحريم المسكرات ومسالة النكاح بالاولى فلا استمداد لنظر هاذه المسالة منها ولا تعلق لتلك الاحاديث بها فمن اين تظهر الغفلة عنها او القصور عن معرفتها ومن عرف احاديث قتل المسلم بالذمي وطريق التصرف فيها فما يضره قصوره عن علم النحو الذي به يعرف قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم وقس عليه ما في معناه فليس من شرط المفتي ان يجيب عن كل مسالة فقد سئل مالك عن اربعين مسالة فقال في ست وثلاثين لا ادري وتوقف الشافعي بل الصحابة في المسائل فاذا لم يشترط الا ان يكون على بصيرة فيما يفتي فيفتي فيما يدري ويدري انه يدري ويميز بين ما يدري وبين ما لا يدري ويتوقف فيما لا يدري ويفتي فيما يدري اه (قوله فقد سئل الخ التحقيق ان قول المجتهد لا ادري الذي روى حتى عن الصحابة ليس من محل الخلاف اذ فرق بين ترك الاجتهاد في النازلة مع حصول الاهلية بذلك وبين عدم حصول الاهلية في البعض الذي هو محل الخلاف ومقابل القول بتجزي الاجتهاد قولان فقيل لا يجوز وذلك لتعلق العلوم بعضها ببعض وقيل

من تقدم في ذلك ولا يشترط عموم النظر بل يجوز ان يحصل صفة الاجتهاد في فن دون فن وفي مسالة دون مسالة خلافا لبعضهم) حصر المتعين في خمسمائة آية قاله الامام فخر الدين وغيره ولم يحصر غيرهم ذلك وهو الصحيح فان استنباط الاحكام اذا حقق لا يكاد تعري عنه آية فان القصص ابعد الاشياء عن ذلك والمقصود منها الاتعاظ والامر به وكل آية وقع فيها ذكر عذاب او ذم على فعل كان ذلك دليل تحريم ذلك الفعل او مدحا او ثوابا على فعل فذلك دليل طلب ذلك الفعل وجوبا او ندبا وكذلك ذكر صفات الله عز وجل والثناء عليه المقصود به الامر بتعظيم ما عظمه الله تعالى وان نثني عليه بذلك فلا تكاد تجد آية الا وفيها حكم وحصرها في خمسمائة آية بعيد وشرائط الحد حتى يتحقق له الضوابط فيعلم ما خرج عنها فلا يعتبره وما اندرج فيها اجرى عليه احكام تلك الحقيقة وشرائط البرهان مقررة في علم المنطق واما النحو والتصريف واللغة فلان الحكم يتبع الاعراب كما قال عليه الصلاة والسلام ما تركنا صدقة بالرفع فرواه الرافضة بالنصب (١) اي لا يورث ما تركناه وقفا وصار مفهومه انهم يورثون في غيره وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رواه الشيعة ابابكر وعمر (٢) فانعكس المعنى اي يا ابابكر وعمر فيكونان مقتدين لا مقتدى بهما وهو كثير واسم الفاعل من المفعول انما يعلم من جهة التصريف وانما

(١) اي على الحال فاخذوا مفهومه

(٢) على ان يكون كل واحد منهما منادي حذف منه حرف الندى

اه ناشره

بالفرق بين علوم المواريث وغيرها لان ما سوى علم المواريث من العلوم مرتبط بعضها ببعض قاله ابن الصباغ وقد نظم القول بتجزي الاجتهاد ابن عاصم في مهيعه بقوله

وشرط الاجتهاد في فن ما احكامه معرفة وفهما
مع الذي يحتاج ذاك الفن من ادوات فاتبع ما سنوا

الكلام على الفصل السادس في التصويب

بسط الخلاف في هذا الفصل ان يقال في طالعة الكلام قال المحقق التفتزاني نقلا عن حجة الاسلام النظويات قطعية وظنية والقطعية كلاميه واصولية وفقهية ونعني بالكلامية ما يدرك بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم واثبات المحدث وصفاته وبعثة الرسل ونحو ذلك والحق فيها واحد والمخطيء ءاثم مخطيء مبتدع ان اخطا في غير ما يرجع الى الايمان بالله ورسوله كما في مسالة الروءية وخلق القرءان وارادة الكائنات وان اخطا في ذلك فكافر واما الاصولية كمثل حجية الاجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما ادلته قطعية فالمخالف فيها ءاثم مخطيء واما الفقهية فالقطعيات منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب وكل ما علم قطعا من دين الله تعلى فالحق فيها واحد والمخالف ءاثم فان انكر ما علم ضروره من مقصود الشارع كتحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فكافر وان علم بطريق النظر فحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع فئاثم مخطي لا كافر اه وقد ذكر غير واحد انه لا خلاف بين اهل الحق في ان المصيب في العقليات اي الامور الغير المتوقفة على سمع كحدوث العالم وثبوت الباريء وبعث الرسل واحد وهو من صادف الحق فيها لتعينه في الواقع وان المخطيء فيها ان اخطا فيما لا يمنع من معرفة الله ومعرفة رسله كما في مسائل الروءية وخلق الاعمال فهو ءاثم من حيث عدل عن الحق ومخطي من حيث اخطا الحق ومبتدع من حيث انه قال قولا مخالفا لمذهب السلف الصالح وان اخطا فيما يرجع الى الايمان بالله

قلد من مضى في احوال الرواة لبعد احوالهم عنا فتعين التقليد لمن اطلع على حالهم لتعذر ذلك علينا حجة عدم اشتراط عموم النظر ان المقصود البعد عن الخطا بتحصيل شرائط الاجتهاد فاذا حصل ذلك في فن واحد كان كحصوله في جميع الفنون حجة المنع ان العلوم والفنون يمد بعضها بعضا فمن غاب عنه فن فقد غاب عنه نور فيما هو يعلمه وحينئذ لا يكمل النظر الا بالشمول ولذلك ان النحوي الذي لا يحسن الفقه ولا المعقولات تجده قاصرا في نحوه بالنسبة لمن يعلم ذلك وكذلك جميع الفنون (الفصل السادس في التصويب قال الجاحظ وعبد الله العنبري بتصويب المجتهدين في اصول الدين بمعنى عدم الاثم لا بمعنى مطابقة الاعتقاد واتفق سائر العلماء على فساده واما في الاحكام الشرعية فاختلفوا هل لله تعالى في نفس الامر حكم معين في الوقائع ام لا والثاني قول من قال كل مجتهد مصيب وهو قول جمهور المتكلمين ومنهم الاشعري والقاضي ابو بكر منا وابو علي وابو هاشم من المعتزلة واذا لم يكن لله تعالى حكم معين فهل في الواقعة حكم لو كان لله تعالى حكم معين في الواقعة لحكم به اولا والاول هو القول بالاشبه وهو قول جماعة من المصريين والثاني قول بعضهم واذا قلنا بالحكم المعين فاما ان يكون عليه دليل ظني او قطعي او ليس عليه واحد منهما والثاني قول جماعة من الفقهاء والمتكلمين ونقل عن الشافعي رضي الله عنه وهو عندهم كدفين يعثر عليه بالاتفاق والقول بان عليه دليلا ظنيا فهل كلف بطلب ذلك الدليل فان اخطاه تعين التكليف الى ماغلب على ظنه وهو قول بطلب اولم يكلف

ورسوله كنفاة الاسلام من اليهود والنصارى فهم مخطئون ءاثمون كافرون وانه لا فرق في ذلك بين المجتهد وغيره كما ذكره الشيخ ابن الحاجب وخالف في ذلك الجاحظ والعنبري فقال اذا اخطا المجتهد فيها فهو غير ءاثم ونقل ابن السمعاني عن العنبري ان اصول الديانات التي تختلف فيها اهل القبلة ويرجع المخالفون فيها الى الايات والاثار المحتملة التاويل كالروءية وخلق الافعال كل مجتهد فيها مصيب اي ما يوديه اليه اجتهاده هو حكم الله في حقه سواء وافق ما في نفس الامر ام لا وتخصيص العقليات بما ذكر مع تفسير الاصابة بما ذكر هو الذي ينبغي ان يحمل عليه كلام من ينسب الى العقل اما التعميم في العقليات حتى يشمل جميع اصول الديانات حتى يكون اليهود والنصارى والمجوس على صواب فباطل اذ لا يظن باحد من هاته الامة الا ويقطع بتظليل اليهود والنصارى والمجوس واما تفسير الاصابة بوقوع معتقده اي المجتهد في نفسي الامر حتى يلزم من اعتقاده قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث فانه جنون محض ويدل على ما حمل عليه المحقق ابن السمعاني كلام العنبري ما نقل عنه انه كان يقول في مثبتي القدر هوءلاء عظموا الله وفي نافيه هوءلاء نزهوا الله ولم ينقل عنه ذلك في حق اليهود والنصارى وامثالهم وقد اتفقت كلمة العلماء على خلاف قولهما هذا ملخص الخلاف في العقليات بالتفسير السابق واما الخلاف في غيرها فلا يخلو اما ان يكون ذلك في المسائل التي لا قاطع فيها او في ما فيها قاطع اما الاول وهو ما لا قاطع فيها فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر وابو يوسف ومحمد ابن الحسن صاحبا الامام ابي حنيفة وابن سريج وعزاه الفهري لجمهور المتكلمين الى ان كل مجتهد مصيب واليه ذهب القاضي عياض في الشفا فقال ان القول بتصويب المجتهدين هو الحق والصواب عندنا قال الشاعر

رمى فاصاب قلبي باجتهاد صدقتم كل مجتهد مصيب

ثم اختلف هوءلاء فقال الاولان وهما الشيخ ابو الحسن والقاضي ان حكم الله تابع لظن المجتهد ومعنى ذلك على ما شرحه صاحب الايات ان الله

يطلبه لخفائه وهو قول كافة الفقهاء منهم الشافعي وابو حنيفة رضي الله عنهما والقائلون بان عليه دليلا قطعيا اتفقوا على ان المكلف مامور بطلبه وقال بشر المريسي ان اخطاه استحق العقاب وقال غيره لا يستحق العقاب واختلفوا ايضا هل ينقض قضاء القاضي اذا قضى بخلافه قاله الاصم خلافا للباقين والمنقول عن مالك رحمه الله ان المصيب واحد واختاره الامام وقال الامام عليه دليل ظني والمخالفة معذور والقضاء لا ينقض

سبحانه وتعلى لم يحكم في شيء من المسائل التي لا قاطع فيها بشيء معين بل لما يظنه المجتهد فيختلف الحكم باختلاف ظنون المجتهدين فاذا ظن واحد منهم حرمة شيء وظن واحد اخر حل ذلك الشيء بعينه فحكم الله في حق الاول وحق مقلديه هو حرمة ذلك الشيء وفي حق الثاني وحق مقلديه حله وليس في ذلك اجتماع الحل والحرمة في شيء واحد لان ما تعلق به احدهما غير ما تعلق به الاخر لا يقال ان كونه تابعا لظن المجتهد ينافي قول الاشعري وغيره بقدم الحكم لان تبعيته لظن المجتهد تقتضي حدوثه ضرورة حدوث ظن المجتهد وتاخره هو عنه لانا نقول التبعية باعتبار تعلقه التنجيزي لا باعتبار ذاته والقديم انما هو ذات الحكم لا تعلقه على ان الذي عليه بعض المحققين ان ذلك الحكم حادث لان الحكم عنده خطاب الله تعلى المتعلق بالتعليقين المعنوي والتنجيزي فالتعليق التنجيزي جزء مفهومه وهو حادث فيكون المجموع حادثا لان المركب من الحادث لا يكون الا حادثا وبهذا التحرير نعلم ان ما قاله المحقق الاسنوي في شرح المنهاج بعد نقله كلام الاشعري في المسالة واعلم ان كلام الاشعري لا يستقيم مع ما ذهب اليه من كون الاحكام قديمة هو كلام غير مستقيم وهذا المذهب نظير ما قرر به المحقق عبد الحكيم في حواشي الخيالي مذهب العندية حيث ان العندية ينكرون ثبوت الحقائق وتمييزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق عن نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لاكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات وتوسطها فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشيء مرا لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مر لانا نجده كذلك ومن هذا يتبين كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في انفسها تابعة للاعتقادات لكن اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا وهذا كما ذهب اليه المصوبه من تصويب كل مجتهد اه كلامه وقال ابو

يوسف ومحمد ابن الحسن وابن سريج هناك شيء لو حكم الله على التعيين لحكم بذلك الشيء لاكن لم يقع منه تعلى حكم على التعيين بل جعل الحكم تابعا لظن المجتهد وايضاحه ان مامن مسالة الا ولها مناسبة خاصة ببعض الاحكام بعينه بحيث لو اراد الله الحكم على التعيين لكان بذلك البعض بعينه وتسمى هاته المقالة بالاشبه وقال الشهاب المصنف وهذا القول حكم بالفرض والتقدير لا بالتحقيق قال الشيخ تاج الدين ولاجل قول هوءلاء ان هناك امرا معينا في الحادثة قالوا فيمن اجتهد ولم يصادف ذلك انه مصيب في اجتهاده مخطيء في الحكم وربما عبروا عن ذلك بقولهم انهم مصيب ابتداء مخطيء انتهاء وذهب الجمهور من الشافعية وغيرهم الى ان المصيب واحد قال الموضح نقلا عن الرهوني وهو الاصح من مذهب مالك وقال الفهري التصويب والتخطئة منقول عن الايمة الاربع والذي عليه المحققون ان المصيب واحد وان لله في الواقعة حكما وان عليه دليلا ظنيا وان المجتهد مكلف باصابته وان لا ياثم ان اخطاه اه وما صححه الفهري درج عليه التاج السبكي في جمع الجوامع وحكى مقابل هذا القول بان الحكم المعين لله في كل مسالة لا دليل عليه بل هو كدفين يصادفه من شاء قال في الايات لا يقال لا فائدة على هذا للنصوص والنظر فيها لانا نقول فائدة النصوص والنظر فيها على هذا انها اسباب عادية للمصادقة الا ترى انه لولا السعي الى محل الدفين وحصول بعض الافعال كحفره لقضاء الحاجة لما صادفه فانه لو استمر في محله لم ينتقل منه الى غيره ولم يصدر منه فعل لم يصادف ذلك الدفين مع ان كلا من سعيه وما صدر منه من الافعال ليس علامة على ذلك الدفين وانما اديا اليه بطريق الاتفاق والمصادفة ونقل العلامة الابياري قولا بان ذلك الحكم المعين لله في المسالة عليه دليل قاطع فان اخطا المجتهد لم ياثم (١) ولم يذهب الى التاثيم حال الخطا الا المريسي من المعتزلة ووافقه الاصم ونفاة القياس وهم محجوجون باجماع الصحابة فانهم اجتهدوا واختلفوا ولم ياثموا اه ولا يخفى ان القول بان عليه دليلا قطعيا ينافي فرض المسالة فيما ليس فيه قاطع اه واما المسالة التي فيها قاطع

(١) بياض بالاصل

فقد تقدم تفصيلها في طالعة الكلام نقلا عن حجة الاسلام هذا وقد مال للقول بالتصويب وانتصر له وبسط ذيل الكلام في ذلك فابدع واعجب العلامة حجة الاسلام ومال الى القول بذلك في المقدمات العلامة ابن رشد المالكي حافظ المذهب ولا باس ان نفيض في هذا البساط من معين ذلك المورد الاصفى الذي حرره في المستصفى ما يستعذب منه ويستصفى قال والمختار عندنا وهو الذي نقطع به ونخطيء المخالف فيه ان كل مجتهد في الظنيات مصيب وانه ليس فيها حكم معين لله تعلى وينكشف الغطا بفرض الكلام في طرفين الطرف الاول مسالة فيها نص للشارع وقد اخطا المجتهد النص فنقول ينظر ان كان النص مقدورا على بلوغه لو طلبه المجتهد بطريقة فقصر ولم يطلب فهو مخطيء وءاثم بسبب تقصيره لانه كلف بالطلب المقدور عليه فتركه فعصى واخطا واثم بحكم الله عليه اما اذا لم يبلغه النص لا لتقصير من جهته لكن لعائق من جهة بعد المسافة وتاخير المبلغ فالنص قبل ان يبلغه ليس حكما في حقه فقد يسمى مخطئا مجازا على معنى انه اخطاء ما لو بلغه لصار حكما في حقه ولاكنه قبل البلوغ ليس حكما في حقه فليس مخطئا حقيقة ودليله انه لو صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس بعد ان امر الله جبريل ان ينزل على محمد ويخبره بتحويل القبلة فلا يكون رسال الله صلى الله عليه وسلم مخطئا لان خطاب استقبال الكعبة بعد لم يبلغه فلايكون تحويل القبلة حكما في حقه قبل نزول جبريل فلا يكون مخطئا في صلاته قبل نزول جبريل واخبره واهل مسجد قباء يصلون الى بيت المقدس وبعد لم يخرج اليهم رسول الله ولا مناد من جهته فليسوا مخطئين لانهم ليسوا مقصرين وكذلك نقل عن ابن عمر انا كنا نخابر على عهد رسول الله اربعين سنة حتى روى لنا رافع ابن خديج النهي عن المخابرة فليس ذلك خطا منهم قبل البلوغ لان الراوي غاب عنهم او قصر الراوي في الرواية فاذا ثبت هذا في مسالة فيها نص والمسالة التي لا نص فيها فكيف يتصور الخطا فيه ثم ان هذا الحكم لا دليل قاطع عليه واذا انتفى فتكليف الاصابة من غير دليل تكليف محال واذا انتفى التكليف

انتفى الخطا فان قيل عليه دليل ظني بالاتفاق فمن اخطا الدليل الظني فقد اخطا قلنا الامارات الظنية ليست ادلة لاعيانها بل يختلف ذلك بالاضافات فرب دليل ظني يفيد الظن لزيد وهو لا يفيد الظن لعمر مع احاطته به وربما يفيد الظن لشخص واحد في حالة دون حالة بل قد يقوم في حق شخص واحد في حالة واحدة دليلان متعارضان كل واحد لو انفرد لافاد الظن ولا ينصور في الادلة القطعية تعارض وبيانه ان ابابكر راى التسوية في العطا اذ قال لدينا بلاغ وانما عملوا به واجورهم على الله حيث قال عمر كيف تسوي الفاضل والمفضول وروى عمر التفاوت ليكون ذلك ترغيبا في طلب الفضائل ولان اصل الاسلام وان كان لله فيوجب الاستحقاق فيجوز ان يوجب زيادة قدم بمقام في الاسلام وزيادة في قدر الاستحقاق والمعنى الذي فهمه ابو بكر فهمه عمر ولم يفد في حقه غلبة الظن وما راعاه عمر فهمه ابو بكر ولم يفده في حقه غلبة الظن وذلك لاختلاف احوالهما فمن خلق خلقة ابي بكر في غلبة التاله وتجريد النظر في الاخرة غلب على ظنه لا محالة ما ظنه ابوبكر ولم ينقدح في نفسه الا ذلك ومن خلق خلقة عمر على حالته وسجيته في الالتفات الى السياسة ورعاية مصالح الخلق وضبطهم وتجريد دواعيهم للخير فلان تميل نفسه الى ما مال اليه مع احاطة كل بدليل صاحبه ولكن اختلاف الاحوال والاخلاق والممارسات توجب اختلاف الظنون فمن مارس علم الكلام ناسب طبعه انواعا من الادلة يتحرك بها ظنه لا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه وكذلك من مارس الوعض صار مائلا الى جنس ذلك الكلام بل يختلف باختلاف الاخلاق فمن غلب عليه الغضب مالت نفسه الى كل ما فيه سياسة وانتقال ومن لان قلبه ورق طبعه نفر عن ذلك ومال الى ما فيه الرفق والمساهلة فالامارات كحجر المغناطيس تحرك طبائعنا بسببها كما يحرك المغناطيس الحديد دون النحاس بخلاف دليل العقل فانه موجب لذاته فان تسليم المقدمتين على هيئة شكل منتج يوجب التصديق بالنتيجة ضرورة فاذا لا دليل في الظنيات على التحقيق وما يسمى دليلا فهو على سبيل

لنا ان الله تعالى شرع الشرائع لتحصيل المصالح الخالصة او الراجحة او درء المفاسد الخالصة او الراجحة ويستحيل وجودها في النقيضين فيتحد الحكم احتجوا بانعقاده الاجماع على ان المجتهد يجب عليه ان يتبع ما غلب على ظنه ولو خالف الاجماع وكذلك من قلده ولا نعني بحكم الله تعالى الا ذلك فكل مجتهد مصيب وتكون ظنون المجتهدين تتبعها الاحكام كاحوال المضطرين والمختارين بالنسبة الى الميتة فيكون الفعل الواحد حلالا حراما بالنسبة

التجوز وبالاضافة الى ما مالت نفسه به فاذا اصل الخطا في هاته المسالة اقامة الفقهاء للادلة الظنية وزنا حتى ظنوا انها ادلة في انفسها لا بالاضافة وهو خطا مخص ويدل على بطلانه البراهين القاطعة وقد نظم ابن عاصم في مهيعه جملة الاقوال في هذا الفصل واليك هي

والاجتهاد في اصول الدين او في فروع الفقه بالتعيين
فالاول المصيب فيه واحد ومن عداه اثم معاند
والقول للجاحظ مثل العنبري كل مصيب اي من الاثم بري
واضرب الفروع في التقسيم ثلاثة عند اولي التعليم
ما لا يسوغ الاجتهاد فيه لاننا ضرورة ندريه
كالصلوات الخمس في الوجوب وعد الركعات والترتيب
فخطا الاجماع من قد خالفه وانمرت تكفيره المخالفة
والثاني ما لم ندره ضرورة مثل وجوب الصدق المهوره
لاكنه اجمع في الامصار عليه اهل العلم في الاعصار
فمن يخالف مخطي اجماعا مفسق اذ خالف الاجماعا
وثالث ما الاجتهاد فيه قد اتى لاهل العلم حكما واطرد
وهي المسائل التي قد اختلف فيها على مافوق قول من سلف
في سائر الاعصار والامصار فهاهنا الخلاف منهم جاري
فنحن ان الحق قول واحد وما سواه باطل وفاسد
وعندنا المخطي غير واقع في الاثم والقول بذا للشافعي
وقيل بل يصيب كل مجتهد الحق والنعمان ذاك يعتمد
ومثله القاضي والاشعري وذا كذا عن مالك مروي

(قوله لنا ان الله تعلى شرع الشرائع لتحصيل المصالح الخالصة الخ) بسط حجة الاسلام هذا الدليل وسماه شبهة فقال الشبهة الاولى قولهم هذا المذهب في نفسه محال لانه يودي الى الجمع بين النقيضين وهو ان يكون قليل النبيذ

مثلا حلالا حراما والنكاح بلا ولي صحيحا باطلا اذ ليس في المسالة حكم معين وكل واحد من المجتهدين مصيب فاذا الشيء ونقيضه حق وصواب ويتبجح بعضهم بهذا الدليل حتى قال هذا مذهب اوله سفسطه وءاخره زندقة لانه في الابتداء يجعل الشيء ونقيضه حقا وفي الاخر يرفع الحجر ويخير المجتهدين بين النقيضين عند تعارض الدليلين ويخير المستفتي ان يقلد من شاء وينفي من المذاهب اطيبها عنده والجواب ان هذا كلام فقيه سليم القلب جاهل بالاصول وبحد النقيضين وبحقيقة الحكم ظانا ان الحل والحرمة وصف للاعيان فيقول مستحيل ان يكون النبيذ حلالا حراما كما يستحيل ان يكون قديما حادثا وليس يدري ان الحكم خطاب الله ولا يتعلق بالاعيان بل بافعال المكلفين ولا يتناقض ان يحل لزيد ما تحرم على عمر وكالمنكوحة تحل للزوج وتحرم على الاجنبي والميتة تحل للمضطر دون المختار وانما التناقض ان يحتمل التحريم والتحليل في حالة واحدة لشخص واحد في وقت واحد على وجه واحد فاذا تطرق التعدد والانفصال الى شيء من هذه الجهة انتفى التناقض فاذا اختلاف الاحوال ينفي التناقض ولا فرق بين ان يكون اختلاف الاحوال بالحيض والطهر او بالعلم والجهل وغلبة الظن ولو قال الشارع يحل ركوب البحر لمن غلب على ظنه السلامة ويحرم على من غلب على ظنه الهلاك فغلب على ظن الجبان الهلاك وعلى ظن الجسور السلامة حرم على الجبان وحل للجسور لاختلاف حاليهما فكذلك لو صرح الشرع وقال من غلب على ظنه ان النبيذ بالخمر اشبه فقد حرمته عليه ومن غلب على ظنه انه بالمباحات اشبه حالته له لم يتناقض اه وقرر الدليل العضد بقوله لنا انه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لانه لو كان كذلك فاذا ظن حكما قطع بانه الحكم في حقه ولا شك ان استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للاجماع على انه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه الى ذلك الغير فيكون عالما به ما دام ظانا له فيكون ظانا عالما بشيء واحد في زمن واحد فيلزم القطع وعدم القطع وهما

نقيضان (قوله حجة الجاحظ ان المجتهد في اصول الدين الخ) بعد ما حقق حجة الاسلام من ان المعذب من المخالفين لملة الاسلام هو المعاند اما من نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور وغير ءاثم وكذا اذا لم ينظر من حيث انه لم يعرف وجوب النظر فهو ايضا معذور واستدل على ذلك بان من نظر فعجز عن درك الحق فقد بذل ما في وسعه والله تعلى لا يكلف نفسا الا وسعها وهوءلاء قد عجزوا عن درك الحق ولازموا عقائدهم خوفا من الله اذا انسد عليهم طريق المعرفة قال حجة الاسلام وهذا الذي ذكره ليس محالا عقلا لورود الشرع به لاكن الواقع خلاف هذا فهو باطل بادلة سمعية ضرورية فانا نعلم كما ان الرسول صلى الله عليه وسلم امرنا بالصلاة والزكاة ضرورة نعلم ضرورة انه امر اليهود والنصارى بالايمان واتباعه وذمهم على الاصرار على عقائدهم وكذلك قاتل جميعهم ونعلم قطعا ان المعاند العارف مما يقل وانما الاكثر مقلدة اعتقدوا دين ءابائهم تقليدا ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه والايات الدالة في القرءان على هذا لا تحصى لقوله ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله وذلك ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين الى غير ذلك وعلى الجملة ذم المكذبين لله ولرسوله من الكفار لا يحصى واما قوله كيف كلفهم ما لا يطيقون قلنا نعلم ضرورة انه كلفهم اما انهم يطيقون اولا يطيقون فلننظر فيه بل نبه الله سبحانه انه اقدرهم عليه بما رزقهم من العقل ونصب من الادلة وبعث من الرسل الموءيدين بالمعجزات الذين نبهوا العقل وحركوا دواعي النظر حتى لا يبقى على الله حجة بعد الرسل

الى شخصين كالميتة) حجة الجاحظ ان المجتهد في اصول الدين اذا بذل جهده فقد فنيت قدرته فتكليفه بعد ذلك بما زاد على ذلك تكليف بما لا يطاق وهو منفي في الشريعة وان قلنا بجوازه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها حجة الجمهور ان اصول الديانات مهمة عظيمة فلذلك شرع الله تعالى فيها الاكراه دون غيرها فيكره على الاسلام بالسيف والقتال والقتل واخذ الاموال والذراري وذلك اعظم الاكراه واذا حصل الايمان في هذه الحالة اعتبر في ظاهر الشرع وغيره لو وقع بهذه الاسباب لم يعتبر ولذلك لم يعذره الله بالجهل في احوال الدين اجماعا ولو شرب خمرا يظنه حلالا او وطىء امراة يظنها امراته عذر بالجهل وكذلك جعل النظر الاول واجبا مع الجهل بالموجب وذلك تكليف ما لا يطاق فكذلك اذا حصل . الكفر مع بذل الجهد يوءاخذ الله تعالى به ولا ينفعه بذل جهده لعظم خطر الباب وجلالة رتبته وظواهر النصوص تقتضي انه من لم يوءمن بالله ورسوله ويعمل صالحا فان له نار جهنم خالدا فيها وقياس الخصم الاصول على الفروع غلط لعظم التفاوت بينهما واذا قلنا ليس لله تعالى في نفس الامر حكم معين فليس هناك الا ما ظهر في ظنون المجتهدين فقد اصابوه فكل مجتهد مصيب اي اذا افتى بشيء فقد اصابه اما لو انتهى به الحال للوقف وتمادى مهلة النظر فلا يقال له انه مصيب ولا مخطىء واذا قلنا في نفس الامر حكم معين وهو ما تضمن المصلحة الخالصة او الراجحة فمن صادفه فهو المصيب ومن لم يصادفه فهو مخطىء له فليس كل مجتهد مصيبا ومعنى المذهب الثالث وهو القول بالاشبه انه ليس في نفس الامر حكم معين وانما في نفس الامر ما لو عين الله شيئا بعينه فهو اشبه الامور بمقاصد الشريعة كما تقول لا نبي بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الزمان رجل صديق خير لو ان الله تعالى يبعث نبيا لبعثه والقائل الاخر يقول ليس في نفس الامر شيء هو اشبه والظاهر هو الاول فان الافعال المتخيلة لا تخلو عن الرجحان في بعضها والقائل الثاني يقول اذا لم يعين الله تعالى شيئا استوت الافعال كما ان المباحات كلها مباحة لم تختلف وان كانت مصالحها مختلفة حجة الدليل القطعي على الحكم في نفس الامر ان تكليف الكل بشيء معين يعتمد دليلا يظهر للكل وماذاك الا القطعي اما الظني فتختلف فيه القرائح حجة الدليل الظني ان الله سبحانه وتعالى امتحن الخلق بذلك الحكم في نفس الامر وامرهم ببذل الجهد في طلبه فلولا انه ودليله في غاية الخفاء لعرفه الكل فزال الامتحان وليس كذلك حجة انه ليس عليه دليل لا ظني ولا قطعي انه لو كانت عليه امارة لفهمه الكل الا ترى ان المطر اذا كانت عليه امارة علمها الكل لكن الحكم ليس كذلك فلا امارة عليه وقول بشر باستحقاق العقاب اذا اخطاه لانه يجعل التقصير من جهته ومن قصر استحق العقاب حجة الجمهور قوله عليه الصلاة والسلام اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله

اجرؤان اصاب فله اجران فجعل الثواب مع الخطافلاعقاب حينئذ واما قول الاصم انه ينقض قضاء القاضي اذا خالفه فانه في غاية العسر من جهة تصوره بسبب ان هذا الحكم غير معلوم وكذلك دليله ونحن وان قلنا المصيب واحد فهو غير معلوم ونقض قضاء القاضي انما يكون بما يتحقق ومالا يتحقق كيف ينقض به القضاء فهذا المذهب مشكل واما قول المصوبة انه يجب عليه اتباع ظنه وانخالف الاجماع فمسلمولكن الاحكام التي على السنة المجتهدين وظنونهم متفق عليها وانها احكام الله تعالىوالنزاعفي ثبوت امرآخر في نفس الامر غيرها فما اقاموا فيه الدليل لانزاع فيهوما فيه النزاع لم يقيموا الدليل عليه فلا ينبغي ان يقيموا الدليل على ان هذه احكام الله تعالى بل يقيمون الدليل على انه ليس لله تعالى حكم غيرها فانه محل النزاع والقائلون بالتصويب يقولون ان الحكم انما يتبع المصلحة الخالصة او الراجحة في مواقع الاجماع اما في محل الاختلاف فلا يسلمون ذلك فهذا منع حسن ايضا على دليل المخطئة (الفصل السابع في نقض الاجتهاد اما المجتهد في نفسه فلو تزوج امراة علق طلاقها الثلاث على الملك بالاجتهاد فان حكم به حاكم ثم تغير اجتهاده لم ينقض وان لم يحكم نقض ولم يجز له امساك المراة واما العامي اذا فعل ذلك بقول المفتي ثم تغير اجتهاده فالصحيح انه يجب عليه المفارقة قاله الامام وكل حكم اتصل به قضاء القاضي استقر الا ان يكون ذلك القضاء مما ينقض في نفسه) حكم الحاكم فيمسائل الاجتهاد يعينذلك الحكم الذيحكم بهالحاكم فانالحاكم نائب الله تعالى في مسائل الخلاف

الكلام على الفصل السابع في نقض الاجتهاد

حاصل ما اشار له المصنف انه لا ينقض الحكم في الاجتهاديات سواء كان منه او من غيره بالاتفاق كما حكى ذلك الامدي وابن الحاجب وغيرهما وهو الذي اختاره ابن رشد وذلك لانه يؤدي الى نقض النقض وهلم جرا فتفوت مصلحة نصب الحاكم في فصل النوازل وهذا ما لم يخالف نصا اي بعض كتاب او سنة او اجماع او القواعد او القياس الجلي فينقض لمخالفته للدليل المذكور وكذا اذا حكم حاكم مجتهد بخلاف اجتهاده مقلدا غيره نقض لمخالفته لاجتهاده وامتناع تقليده فيما اجتهد فيه وكذا اذا حكم حاكم مقلد بغير نص امامه غير مقلد غيره من الايمة حيث يجوز لذلك المقلد تقليد غير امامه فينقض لاستقلاله فيه برايه وكذا اذا حكم بغير مذهب امامه مقلدا غيره حيث يمتنع له التقليد فنقضه في الصورتين لمخالفته لنص امامه الذي هو في حقه لالتزامه كالدليل في حق المجتهد واما اذا حكم بغير مذهب امامه حيث يجوز تقليده وذلك اما لثبوت راجحية عنده او بكونه غير ملتزم مذهبا او انه يرى جواز الانتقال ولم يكن ذلك القول شاذا جدا فلا ينقض وهذا هو الذي اختاره ابن رشد قال الموضح واما ان كان محجورا عليه في الحكم فمن ولاه ان لا يحكم الا بمذهب مالك او بالمشهور منه فيحكم بغير ما امر به وليس من اهل الاجتهاد ولا الترجيح فانه ينقض وبه صرح الابياري حيث قال اذا فعل الحاكم خلاف ما امر به نقض حكمه فلو تزوج مجتهد يرى جواز النكاح بغير ولي مثلا فتزوج بغير ولي ثم تغير اجتهاده فالاصح تحريمها عليه في المستقبل ولو حكم بصحة العقد حاكم لان دوام النكاح كابتدائه وهذا هو مختار الشيخ ابن الحاجب وغيره وهو الذي صححه تاج الدين السبكي وظاهره صححه حكم اولا خلافا لتفصيل المصنف على مقتضى ما فرضه من المسالة بينهما اذا حكم به حاكم ثم تغير اجتهاده لم ينقض وان لم يحكم به نقض وفرض المصنف المسالة فيمن تزوج امراة علق طلاقها

بالثلاث على الملك بالاجتهاد وقال ان حكم به حاكم ثم تغير اجتهاده لم ينقض واما ان لم يحكم نقض فلو استفتاه مقلد في المسالة الاولى فافتاه بالجواز ففعل ثم تغير اجتهاد المفتي فشبهها ابن الحاجب وتاج الدين بالتي قبلها فحكم المقلد كحكم المقلد فتحرم عليه المراة لتغير اجتهاد من افتاه وهذا هو الذي صححه حجة الاسلام بعد ان تردد ونحوه حكى المصنف في المثال الذي ذكره ثم ان المفتي اذا تغير اجتهاده يجب عليه اعلام المستفتي ليكف عن الفعل اذا كان قبل العمل ولا ننقض معموله ان عمل لان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد ولا يضمن المجتهد المتلف بافتائه باتلافه ان تغير اجتهاده الى عدم اتلافه لا لقاطع لانه معذور اما اذا تغير لقاطع كالنص فيضمن لتقصيره وهذا هو الذي درج عليه ابن السبكي واطلق ابن رشد في المنتهى القول بعدم التغير لانه غرور بالقول

الكلام على الفصل الثامن في الاستفتاء

اذا تكررت الواقعة للمجتهد فللمجتهد اربعة احوال احدها ان يتجدد ما يقتضي رجوعه مع كونه غير ذاكر للدليل الاول فهذا يجب عليه تجديد النظر الثانية لم يتجدد ما يقتضي رجوعه لكنه غير ذاكر للدليل الاول فقيل يجب عليه تجديد النظر كالمسالة قبلها وحكى الامدي فيها قولا بعدم الوجوب وعلله بان الغالب على الظن قوة ما كان تمسك به الثالثة اذا كان ذاكرا للدليل الاول وتجددما يقتضي النظر فاستظهر لزوم التجديد الرابعة اذا كان ذاكرا للدليل الاول ولم يتجدد ما يقتضي النظر فهذا لا يلزمه التجديد ويوءخذ من اطلاق الامدي قول بالتجديد لاحتمال تغير الاجتهاد واليه مال الشهاب المصى (قوله ولا يجوز لاحد الاستفتاء الخ) عقد المحقق الاسنوي في شرح المنهاج فرعا ذكر فيه حاصل هاته المسالة فقال اتفقوا على ان العامي لا يجوز له ان يستفتي الا من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد الخلق ويرى اجماع المسلمين على سوءاله فان سال جماعة فاختلفت

فاذا انشا حكما في مسائل الاجتهاد كان ذلك كالنص الوارد في خصوص تلك الواقعة من تلك القاعدة العامة والدليل الخاص مقدم على العام في الصورة التي تناولها الخاص كما تقرر في اصول الفقه وقد بسطت ذلك في كتاب الاحكام في الفرق بين الفتاوي والاحكام وتصرف القاضي والامام واذا لم يحكم بالاجتهاد الاول حاكم نقض لان تغير الاجتهاد يصيره كالمنسوخ والمنسوخ لا عبرة به وكذلك تجب مفارقة المراة من العامي اذا تغير اجتهاد من افتاه لان اجتهاده نسخ وقيل لا يجب لان الثاني اجتهاد ايضا وليس ابطال احدهما بالاخر اولى من العكس فلا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد نعم لو قطع بخطا الاول وجبت المفارقة والحكم الذي ينقض في نفسه ولا يمنع النقض هو ما خالف احد امور اربعة الاجماع اوالقواعد اوالنص او القياس الجلي (الفصل الثامن في الاستفتاء اذا استفتي مجتهد فافتى ثم سئل ثانيا عن تلك الحادثة فان كان ذاكرا لاجتهاده الاول افتى وان نسي استانف الاجتهاد فان اداه الى خلاف الاول افتى بالثاني قال الامام والاحسن ان يعرف العامي ليرجع ولا يجوز لاحد الاستفتاء الا اذا غلب على ظنه ان الذي يفتيه من اهل العلم والدين والورع فان اختلف عليه العلماء في الفتوى فقال قوم يجب عليه الاجتهاد في اعلمهم واورعهم لتمكنه من ذلك وقال قوم لا يجب ذلك لان الكل طريق الى الله تعالى ولم ينكر احد على العوام في كل عصر ترك النظر في احوال العلماء واذا فرعنا على الاول فان حصل ظن الاستواء مطلقا فامكن ان يقال ذلك متعذر كما قيل في

الامارات وامكن ان يقال سقطعنه التكليف ويفعل ما يشاء وان حصل ظن الرجحان مطلقا تعين العمل بالراجح وان حصل من وجه فان كان في العلم والاستواء في الدين فمنهم من خير ومنهم من اوجب الاخذ بقول الاعلم قال الامام وهو الاقرب ولذلك قدم في امامة الصلاة وان كان في الدين والاستواء في العلم فيتعين الادين فان رجح احدهما في دينه والاخر في علمه فقيل يتعين الادين وقيل الاعلم قال وهو الارجح كما مر) ان كان المجتهد ذاكرا للاجتهاد ينبغي ان لا يقتصر على مجرد الذكر بل يحركه لعله يظفر فيه بخطا او زيادة بمقتضى قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ولان رتبة المجتهد ان لا يقصر ولا يترك من جهده شيئا فاذا استقر له اجتهاد في زمن لا يلزمه استقراره دائما بل الله تعالى خلاق على الدوام فيخلق في نفسه علوما ومصالح لم يكن يشعر بها قبل ذلك فاهمال ذلك تقصير وانما قال الامام الاحسن ان يعرف العامي اذا تغير اجتهاده لان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد ولكن الثاني اغلب على الظن من الاول فلو قطع ببطلان الاول وجب عليه تعريف العامي ومدرك العامي في ان الذي يستفتيه من اهل العلم والدين والورع الاخبار وقرائن الاحوال فذلك عند العامة متيسر واما اذا لم يتضح له ذلك فلا يحل له الاستفتاء لان دين الله تعالى لا يؤخذ عن غير اهله قال الله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقد قال تعالى فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعمون فتعيين اهل الذكر بالنطق يقتضي بالمفهوم تحريم سؤال غيرهم والتخيير والسقوط عند استواء المفتين فقد قيل بهما في الامارتين اذا استويا فمذهب القاضي والجمهور التخيير ومذهب بعض الفقهاء السقوط وجه التخيير عند الرجحان في العلم والاستواء في الدين ان تقليد الاعلم غير واجب على المشهور وغاية هذا ان يكون اعلم فيتخير المستفتي حجة تقديم الاعلم ان التقدم في كل موطن من مواطن الشريعة من هو اقوم بمصالح ذلك الموطن فيقدم في الحروب من هو اعلم بمكايد الحروب وسياسة الجيوش وفي القضاء من هو اعلم بالتفطن بحجاج الخصوم ولامانة الحكم من هو اعلم بتنمية الاموال وضبطها واحوال الايتام في مصالحها ولذلك قدم في الصلاة الفقيه على القارىء لان الفقيه اقوم بمصالح الصلاة في سهوها وعوارضها وكذلك الفتوى العلم اخص بها من الدين (الفصل التاسع فيمن يتعين عليه الاستفتا (١) الذي تنزل به الواقعة ان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء (٢) وان كان عالما لم يبلغ درجة الاجتهاد قال فالاقرب انه يجوز له الاستفتاء وان بلغ درجة الاجتهاد وكان قد اجتهد وغلب على ظنه حكم فقد اتفقوا على تعيينه في حقه وان كان لم يجتهد فاكثر اهل السنة على انه لا يجوز له التقليد وهو مذهب مالك رحمه الله وقال احمد ابن حنبل واسحق بن راهويه وسفيان الثوري يجوز مطلقا وقيل يجوز تقليد العالم للاعلم وهو قول محمد بن الحسن وقيل

فتاويهم فقال قوم يجب عليه الاجتهاد في اورعهم واعلمهم وقال آخرون لا يجب ذلك ثم اذا اجتهد فان ترجيح احدهما مطلقا في ظنه تعين العمل بقوله وان ترجح احدهما في الدين واستويا في العلم وجب الاخذ بقول الا دين وان ترجح في العلم واستويا في الدين فمنهم من خيره ومنهم من اوجب الاخذ بقول الا علم وهو الاقرب وان ترجح احدهما في الدين وترجح الاخر في العلم فقيل يؤخذ بقول الادين والاقرب الاخذ بقول الا علم وان استويا مطلقا فقد يقال لا يجوز وقوعا كما قد قيل في استواء الامارتين وقد يقال بجوازه وح فاذا وقع ذلك يخير ورجح ابن الحاجب جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل وحكى خلافا في استفتاء المفضول سبقه اليه الغزالي ثم الامدي وهو وارد على الامام في دعواه الاتفاق على المنع كما تقدم اه منه بلفظه

الكلام على الفصل التاسع فيمن يتعين عليه الاستفتاء

اي فيمن يجوز له الاستفتاء ومن لا يجوز وقد اختلفوا فيمن لم يبلغ رتبة

---

(١) تقدم للمص في الفصل الثاني من هذا الباب نقلا عن ابن القصار ناقلا له عن مالك ان العوام يجب عليهم تقليد المجتهدين في الاحكام والمرد بالمجتهدين هنا كما نقل عن امام الحرمين وجزم به ابن الصلاح هم الايمة الذين لهم اتباع في انحاء المعمور ودونت مذاهبهم وايقنت بها القلوب قال التاج السبكي عليه فعلى هذا ينحصر التقليد في الايمة الاربعة والاوزاعي واسحاق وداود لان هؤلاء هم الذين لهم اتباع كثيرون واما ابو ثور فله اتباع قليلة اه ناشره

(٢) لما اشتهر ان العامي لامذهب له ومذهبه مذهب مفتيه قال ابن القيم لان المذهب انما يكون لمن له نوع نظر واستدلال ويكون بصيرا بالمذاهب على حسبه او لمن قرا كتابا في فروع ذلك المذهب وعرف فتاوي امامه واقواله بخلاف من لم يتاهل لذلك الخ انظر تتمته في اعلام الموقعين اه ناشره

يجوز فيما يخصه دون ما يفتى به وقال ابن سريج ان ضاق وقته عن الاجتهاد جاز والا فلا فهذه خمسة اقوال . لنا قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ولا يجوز التقليد في الدين لمجتهد ولا للعوام عند الجمهور لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولعظم الخطا والخطر في جانب الربوبية بخلاف الفروع فانه ربما كفر في الاول ويثاب في الثاني جزما) العامي ليس له اهلية فيتعين

ان يقلد كما في القبلة والعالم الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد احتمالات الخطا في حقه موجودة غير انها اقل من العامي فهذا وجه التردد وكما اتفقوا على تعيين الحكم في حق المجتهد فكذلك من قلده ومعناه لو فرض موصوفا بسببه والا فقد يجتهد في الغنم وزكاتها ولا غنم له اوفي الجنايات ولا جناية له ولا عليه بل قد يجتهد في احكام الحيض والعدة وغيرها مما لا يوصف به لكنه بحيث لو اتصف بسببه كان ذلك الحكم حكم الله تعالى في حقه فهذا لا بد منه وقد تقدم اول الكتاب حجة منع التقليد على المجتهد مطلقا ان الاصل ان لا يجوز الظن لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم خالفنا في اعلى مراتب الظنون الناشئة عن الاجتهاد فيبقى ظن التقليد الضعيف على مقتضى الدليل حجة الجواز مطلقا ان غاية المجتهد في اجتهاده ان يحصل ما جهله غيره وكما يجوز ان يكون الثاني اقوى يجوز ان يكون اضعف فيتساقطان فيبقى التساوي واحد المثلين يقوم مقام الاخر وبهذا يظهر تقليد العالم للاعلم لان الظاهر ان اجتهاد الاعلم اقرب للصواب واما ما يخصه فلان الحاجة تدعو اليه بخلاف الفتيا فله ان يحيل المستفتى على غيره وكذلك اذا ضاق الوقت كانت حالة ضرورة بخلاف اتساعه واما اصول الدين فقد تقدم حكاية امام الحرمين في الشامل انه لم يختلف في ذلك الا الحنابلة وقول الاسفرايني انه لم يخالف فيه الا اهل الظاهر مع اني سالت الحنابلة فقالوا مشهور مذهبنا منع التقليد والغزالي يميل اليه وجماعة وقد حكى القاضي عياض في الشفا ذلك عن غيره (**الباب العشرون في جميع ادلة المجتهدين وتصرفات المكلفين وفيه فصلان**) **الفصل الاول في الادلة** وهي على قسمين ادلة مشروعيتها وادلة وقوعها اما ادلة مشروعيتها

الاجتهاد هل يجوز له الاستفتاء في الفروع على ثلاثة مذاهب حكاها الامام الرازي اصحها عنده وعند الامام واتباعهما يجوز مطلقا بل يجب والثاني لا بل يجب عليه ان يقف على الحكم بطريقة واليه ذهب المعتزلة البغدادية وثالثها قال به الجبائي يجوز ذلك في المسائل الاجتهادية كازالة النجاسة بالخل ونحوه دون المسائل المنصوصة كتحريم الربا في الاشياء الستة مثلا وهذا الخلاف انما جرى كما قال ابن الحاجب في غير المجتهد سواء كان عاميا محضا او عالما ودليل الجواز امران اجماع السلف عليه لان العوام لم يكلفوا في شيء من الاعصار بالاجتهاد فلو كانوا مامورين بذلك لكلفوهم به وانكروا عليهم العمل بفتاويهم مع انه لم يقع شيء من ذلك الامر الثاني ان تكليفهم بالاجتهاد يودي الى تفويت معائشهم واستضرارهم بالاشتغال بتحصيل اسبابه وذلك سبب لفساد الاحوال فيكون القول به باطلا اما المجتهد فلا يجوز له الاستفتاء اي لا بعد الاجتهاد اتفاقا كما قاله الامدي وابن الحاجب ولا قبله على المختار عندهم وعند الامام واتباعه لانه مامور بالاعتبار اي الاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا فانه عام شامل للعامي وللمجتهد ترك العمل به بالنسبة الى العامي لعجزه عن الاجتهاد فيبقى معمولا به في حق المجتهد وح فلو جاز له الاستفتاء لكان تاركا الاعتبار المامور به وتركه لا يجوز وهذا هو الاصح في هاته المسالة وباقي الاقوال الستة فيها قد بسطها المحقق الاسنوي في شرح المنهاج فارجع اليها ان شئت اه منه بتصرف

الكلام على الباب العشرين في جميع ادلة المجتهدين وتصرفات المكلفين وفيه فصلان الفصل الاول في الادلة

فتسعة عشر بالاستقراء(١) واما ادلة وقوعها فلا يحصرها عدد فلنتكلم اولا على ادلة مشروعيتها فنقول هي الكتاب والسنة واجماع الامة واجماع اهل المدينة والقياس وقول الصحابي والمصلحة المرسلة والاستصحاب والبراءة الاصلية والعوائد والاستقراء وسد الذرائع والاستدلال والاستحسان والاخذ بالاخف والعصمة واجماع اهل الكوفة واجماع العترة واجماع الخلفاء الاربعة فاما الخمسة الاول فقد تقدم الكلام عليها واما قول الصحابي فهو حجة عند مالك والشافعي

مبحث الكلام على حجية قول الصحابي

(قوله واما قول الصحابي الخ) اقول اتفق العلماء كما قاله الامدي وابن الحاجب على ان قول الصحابي ليس بحجة على احد من الصحابة المجتهدين وهل هو حجة على غيرهم فيه اربعة اقوال حكاها المص الاول انه حجة مطلقا اي سواء خالف القياس ام لا وهو مذهب مالك واحد قولي الشافعي وهو القديم من قوليه مثل ما قال المص ونقله الامدي وعلى هذا فهل يخص لعموم كتاب وسنة فيه خلاف لاصحاب الشافعي حكاه الماوردي وحجة هذا القول كما قال المص قوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم حيث جعل عليه السلام الاهتداء لازما للاقتداء باي واحد منهم كان يدل على كونه حجة والا لم يكن المقتدي به مهتديا الثاني انه ان خالف القياس كان حجة والا فلا وحجة هذا القول انه اذا خالف القياس فلا محمل له الا انه اطلع على خبر فاتبعه والا فيكون قد ترك القياس المامور به وانقدحت عدالته وذلك باطل فيكون قوله حجة لاستلزامه الحجة لا لذاته الثالث انه يكون حجة بشرط ان ينتشر ولم يخالفه احد والرابع هو المشهور عن الشافعي واصحابه انه لا يكون حجة مطلقا واختاره الامام والامدي واتباعهما ولم يذكر المص هذين القولين بل ذكر قول اجماع الخلفاء الاربعة حجة واجماع الشخين كذلك مع انه سبق له في الاجماع ذكر هذين القولين وقد قال المحقق الاسندي بعد شرحه للاقوال الاربعة طبق ما ذكر مصنفه الفاضل البيضاوي واعلم ان حكاية هذه الاقوال على الوجه الذي ذكره المص غلط لم يتنبه اليه احد من الشارحين وسببه اشتباه مسالة بمسالة وذلك ان الكلام هنا في امرين احدهما ان قول الصحابي هل هو حجة ام لا وفيه ثلاثة مذاهب ثالثها ان خالف القياس كان حجة والا فلا الامر الثاني اذا قلنا ان قول الصحابي ليس بحجة فهل يجوز للمجتهد تقليده فيه ثلاثة اقوال للشافعي الجديد انه لا يجوز مطلقا والثالث هو قول قديم انه ان انتشر جاز والا فلا هكذا صرح به الغزالي في المستصفى

(١) الاستقراء ناقص بدليل ان بعض علماء الاصول زاد على التسعة عشر التي ذكرها المص اجماع المصرين البصرة والكوفة · واجماع الحرمين · واجماع العشرة · والتحري · والعرف والتعامل · والعمل بالظاهر او الاظهر · والاخذ بالاحتياط · والقرعة · ومذهب كبار التابعين · والعمل بالاصل · ومعقول النص · وشهادة القلب · وتحكيم الحال · وعموم البلوى · والعمل بالشبهين · ورؤيا النبي صلى الله وسلم عليه · والاخذ بايسر ما قيل · والاخذ باكثر ما قيل · واجماع الصحابة وحدهم · وقول الخلفاء الاربعة اذا اتفقوا · وقول الصحابي اذا خالف القياس · والرجوع الى المنفعة والمضرة ذهابا الى ان الاصل في المنافع الاذن وفي المضار المنع · والقول بالنصوص والاجماع في العبادات والمقدرات · وباعتبار المصالح في المعاملات · وباقي الاحكام عند الطوفي · واجماع الامم السالفة عند الاسفر ايني · والاقتران اي بين جملتين فانه يقتضي التسوية في الحكم بينهما عند المزني وابي يوسف · والاستدلال على انتفاء الشيء بانتفاء دليله عند الاسفرايني · ومفهوم اللقب عند جماعة · وحكم العقل عند المعتزلة · والهاتف اي الصوت المعلوم صدقه · والالهام اي الايقاع في القلب وشرع من قبلنا · وان كان مرجع الجميع الى الاصلين الكتاب والسنة كما نقله الزركشي عن بعضهم اه ناشره

والامدي في الاحكام وغيرهما وافردوا لكل حكم مسالة وذكر الامام في المحصول نحو ذلك ايضا فتوهم صاحب الحاصل ان المسالة الثانية ايضا في كونه حجة لكن المحصول في الصراحة ليس كالاحكام فصرح بما توهمه فراى المص حالة اختصاره ان تفريق اقوال الحكم الواحد لا معنى له فاخذ حاصل المسالتين من الاقوال وجمعه في هذا الموضع فلزم منه ان القول المفصل بين الانتشار وعدمه تفصيل في الاحتجاج به وليس كذلك بل انما هو تفصيل في جواز التقليد مع تسليم عدم الاحتجاج به فافهمه اه (**قوله المصلحة** المرسلة الخ) المرسل وهو ما لم يشهد له الشرع باعتبار ولا اهدار ولكنه على سنن المصالح وتتلقاه العقول بالقبول ينقسم الى ثلاثة اقسام على ما ذكره الشيخ ابن الحاجب وشراح مختصره وتبعه الكمال ابن الهمام في التحرير ما علم الغاوه وما لم يعلم الغاوه وهذا هو الذي فسره القرافي بالمصلحة المرسلة ووافقه الاسنوي والاول مردود اتفاقا ولذا انكر على يحي ابن يحي تلميذ الامام مالك افتاءه بعض ملوك الغرب في كفارة بالاول اي بحكم ما علم الغاوه وهو الصوم والثاني ان لم يعلم اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم او عين الوصف في جنسه او لم يعلم اعتبار قلب جنس الوصف في عين الحكم فهو المسمى بالغريب المرسل وهو مردود اتفاقا ايضا وحكى فيه صاحب المنهاج ثلاثة مذاهب غير معتبر مطلقا قال ابن الحاجب وهو المختار وقال الامدي انه الحق الذي اتفق عليه الفقهاء والثاني حجة مطلقا وهو المشهور عن مالك واختاره امام الحرمين قال ابن الحاجب وقد نقل ايضا عن الشافعي وكذلك قال امام الحرمين الا انه شرط فيه ان تكون تلك المصالح شبيهة بالمصالح المعتبرة والثالث حجة بشروط ثلاثة ان تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية فان لم تكن المصلحة كذلك فقد قل اعتبارها وهذا راي حجة الاسلام الغزالي واختاره البيضاوي وما علم اعتبار احدهما اي جنسه في جنسه او عينه في جنسه او جنسه في عينه وهذا الاخير هو المرسل الملايم المسمى بالمصالح المرسلة وروي عن مالك والشافعي قبوله وقال الايهري انه لم يثبت عنهما وقال ابن السبكي ان الذي صح عن

في قوله القديم مطلقا لقوله عليه الصلاة والسلام اصحابي كالنجوم بايهم اقديتم اهتديتم(١) ومنهم من قال ان خالف القياس فهو حجة والا فلا ومنهم من قال قول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما حجة دون غيرهما وقيل قول الخلفاء الاربعة حجة اذا اتفقوا) حجة كونه حجة ان خالف القياس انه اذا خالف القياس يقتضي انه انما قال لنص فاش(٢) اما اذا لم يخالف القياس فامكن ان يكون عن اجتهاد فيكون كقول غير الصحابي فيصير دليلا لدلالته على الدليل عند هذا القائل لا لكونه دليلا في نفسه حجة الاخر قوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ومفهومه يقتضي ان غيرهما ليس كذلك . حجة الاخر قوله عليه الصلاة والسلام عليكم

---

(١) هذا الحديث له طرق من رواية عمر وابنه وجابر وابن عباس وانس بالفاظ مختلفة نعم لم يصح منها شيء ومن ثمة قال احمد حديث لا يصح والبزار لا يصح هذا الكلام عن النبيء صلى الله عليه وسلم الا ان البهقي قال في كتاب الاعتقاد رويناه في حديث موصول باسناد غير قوي وفي حديث آخر منقطع والحديث الصحيح يودي بعض معناه وهو حديث ابي موسى المرفوع النجوم امنة للسماء فاذا ذهب النجوم اتى السماء ما توعدون وانا امنة لاصحابي فاذا ذهبت اتى اصحابي ما يوعدون واصحابي امنة لامتي فاذا ذهبت اصحابي اتى امتي ما يوعدون رواه مسلم اه ناشره من التحرير ج ٣ ص ٩٩

(٢) في بعض النسخ فاسد وفي بعضها بدونهما والاظهر ان نسخة فاش هي الصحيحة اه ناشره

مالك اعتبار جنس المصالح مطلقا وقال الشافعي انما تتعلق الاحكام بمصالح شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا وبالمصالح المستندة الى احكام ثابتة الاصول تارة في الشريعة وامام الحرمين يختار نحو ذلك والمختار عند اكثر العلماء رده مطلقا اي رد كونه دليلا شرعيا اذ لا دليل على الاعتبار وشرط حجة الاسلام الغزالي في قبوله اي المرسل الملائم وهو المصلحة المرسلة شروطا ثلاثة كون مصلحة هذا القسم ضرورية قطعية اي مظنونة ظنا قريبا من القطع كلية وذلك كما لو تترس الكفار باسرى المسلمين في حربهم وعلمنا ان لم نرم الترس استاصلوا المسلمين وغيرهم المتترس بهم بالقتل وان رمينا الترس سلم اكثر المسلمين فيجوز رميهم وان كان فيهم قتل مسلم بلا ذنب لحفظ باقي الامة لانه اقرب الى مقصود الشرع لانا نقطع ان الشرع يقصد تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الامكان ونحن في هاته الصورة وان لم نقدر على الحسم فقد قدرنا على التقليل فكان هذا التفات الى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة بالشرع لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة ولكن حصول هذا المقصود بهذه الطريقة وهو قتل من لم يذنب لم يشهد له اصل معين فينقدح اعتبار هذه المصلحة باعتبار الاوصاف الثلاثة وهي كونها ضرورية لتعلقها بحفظ الدين والنفس قطعية اي ظنية ظنا قريبا من القطع كما هو ظاهر لجواز دفعهم عن المسلمين بغير رميهم كلية لتعلقها ببيضة الاسلام لا انها مختصة ببعض منه وانما وجب قبوله عند وجود هذه الشرائط لانه لو لم يقبل يلزم الاخلال بما هو مقصود ضروري في الشرع وهو حفظ الدين والنفس عموما ومن المعلوم ان الشرع يوءثر الكلي على الجزءي وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد فلا يرمي المتترسون بفتح حصن لان فتحه ليس ضروريا ولا يرمي المتترسون بالمسلمين لظن استئصال المسلمين ظنا بعيدا من القطع ولا يرمي بعض اهل السفينة لنجدة بعض لانهم ليسوا كل الامة وقد اشار الى هذا ابن عاصم في مهيعه بقوله

فصل وما يدعونه بالمصلحة اقسامه ثلاثة مصححة

بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذومفهومه ان غيرهم ليس كذلك (المصلحة المرسلة والمصالح بالاضافة الى شهادة الشرع لها بالاعتبار على ثلاثة اقسام ما شهد الشرع باعتباره وهو القياس الذي تقدم وما شهد الشرع بعدم اعتباره نحو المنع من زراعة العنب لئلا يعصر خمرا وما لم يشهد له باعتبار ولا بالغاء وهو المصلحة المرسلة وهي عند مالك رحمه لله حجة وقال الغزالي ان وقعت في محل الحاجة او التتمة فلا تعتبر وان وقعت في محل الضرورة فيجوز ان تؤدي اليها اجتهاد مجتهد ومثاله تترس الكفار بجماعة من المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمونا واستولوا على دار الاسلام وقتلوا كافة المسلمين ولو رميناهم لقتلنا الترس معهم فيشترط في هذه المصلحة ان تكون كلية قطعية ضرورية فالكلية احتراز عما اذا تترسوا في قلعة بمسلمين فلا يحل رمي المسلمين اذ لا يلزم من ترك تلك القلعة فساد عام والقطعية احتراز عما اذا لم يقطع باستيلاء الكفار علينا اذا لم

فـقسمـه الاول مـا قـد وردا   والشرع بـاعتبـاره قـد شهدا
وذلـك القيـاس ذو المنـاسبة   مبنـاه بالـراي على ما ناسبه
من جهـة التحصيـل للمنـافع   والـدفـع للمفاسد البواقـع
وهـو لدى بعض اولي القياس   مـن جهـة الحجة دون بـأس
وءاخـر شهـادة الشرع بـدت   في عـدم اعتبـاره حيث ثبت
كالمنـع مـن غراسة الكـروم   خيفـة عصر المسكـر المعلـوم
فذا باجمـاع بـحيث مـا ورد   مطـرح ولـم يقـل به احـد
وثـالث مرسلهـا ما الشرع لم   يشر بـه الى اعتبـار او عـدم
فـذاك حجـة رءاه مـالـك   وغيـره خـالفـه في ذلـك
واطـرح اعتبـارها الغـزالي   في موضـع الحاجـة والكمـال
واعتبـرت لديـه في الضـرورة   وهي لـديهم خمسة مشهـوره
اتفقت في شانهـا الشـرائـع   دون مخـالف بهـا ينـازع
وذاك حـفظ النفس والانسال   والدين والعقـل وحفظ المـال
وشرطهـا بـان تـرى كليـه   مـع كونهـا ضـرورة قطعيـه

(قوله وعن المضطر يا كل قطعة من فخذه الـخ) عبارة حجـة الاسلام وكذلك قطع المضطر فلقة من فخذه الى ان يجد الطعام فيمنع منه لانـه ليس فيه تعيين الخلاص فلا تكون المصلحة قطعية اه (قوله الاستصحاب ومعناه الخ) الاستصحاب هو من الادلة المقبولة عند مالك خلافا للحنفية والمتكلمين والرازي والامدي وهو عبارة عن الحكم بثبوت امر في الزمن الذي بناء على ثبوته في الزمن الاول ومعناه ان المناظر يطلب الحكم الان لوقوعه فيما مضى ومثالـه استدلال المالكي والشافعي ان الخارج من غير السبيلين لا ينقض لان ذلـك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه اجماعا فيبقى على مـا كـان عليـه واستدلال من اثبته وقال انه حجة بدليلين الاول ان ما ثبت في الزمن الاول من وجود امر او عدمه ولم يظهر زور له لا قطعا ولا ظنا فانه يلزم بالضـرورة ان يحصل الظن ببقائه كما كان والعمل بالظن واجب ولولا ان ما ثبت في الزمن

لنـا ان الله تعـالى انمـا بعث الرسل عليهم الصلاة والسلام لتحصيل مصـالح العبـاد عمـلا بالاستقراء فمهما وجدنا مصلحة غلب على الظن انها مطلوبة للشرع) قد تقدم ان المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق لانهم يقيسون ويفرقون بالمناسبـات ولا يطلبـون شـاهدا بالاعتبار ولا نعني بالمصلحة المرسلة الا ذلك ومما يوءكد العمل بالمصلحة المرسلة ان الصحابة رضـوان الله عليهم عملوا امـور المطلق المصلحـة لا لتقديم شاهد بالاعتبار نحو كتابة المصحف ولم يتقدم فيه امر ولا نظير وولاية العهد من ابي بكر لعمـر رضي الله عنهما ولم يتقدم فيها امر ولا نظير وكذلك ترك الخلافة شورى وتدوين الدواوين وعمل السكة للمسلمين واتخاذ السجن فعل ذلك عمر رضي الله عنه وهدم الاوقاف التي بازاء مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم والتوسعة بهـا في المسجد عند ضيقة فعله عثمان رضي الله عنه وتجديد الاذان في الجمعة بالسوق وهو الاذان الاول فعلـه عثمان رضي الله عنه ثم نقله هشام الى المسجد وذلك كثير جدا لمطلق المصلحة وامام الحرمين قد عد في كتابه المسمى بالغياثي امورا وجوزها وافتى بها والمالكية بعيدون عنهـا وجسر عليها وقال للمصلحة المطلقة وكذلك الغزالي في شفاء الغليل مع ان الاثنين شديدا الانكار علينا في المصلحة المرسلة (الاستصحاب ومعناه اعتقاد كون الشيء في المـاضي او الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال والاستقبال فهذا الظن عنـد مالك والامام والمزني وابي بكر الصيرفي رحمهم الله تعالى حجة خلافا للجمهور الحنفية والمتكلمين لنـا انه قضـاء بالطرف الراجح فيصح كـارش

الاول على الوجه المذكور يكون مظنون البقاء في الزمن الثاني لكان يلـزم منه ثلاثة امور باطلة بالاتفاق احدها ان لا تتقرر معجزة اصلا لانها الامر الخارق للعادة وهو يتوقف على استمرارها فلو تغيرت لم تكن المعجزة خارقة واستمرار العادة متوقف على ان الاصل بقاء ما كان على ما كان الثـانـي ان لا تثبت الاحكام الثابتة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالنسبة الينا كجـواز النسخ واذا لم يحصل الظن من الاستصحاب يكون بقاوءه مساويا لجواز نسخها وح فلا يلزم الجزم بثبوتها والا يلزم الترجيح من غير مرجح الثالث ان يكـون الشك في الطلاق كالشك في النكاح لتساويهما في عدم حصول الظن بما مضى وح فيلزم ان يباح الوطء فيهما او يحرم فيهما بل يباح للشك في الطـلاق دون الشك في النكاح الدليل الثاني ان بقاء الباقي راجح على عدمه واذا كان راجحا وجب العمل به اتفاقا وهو المدعى اه من المحقق الاسنوي مع بعض تبديل وتغيير وقد جلب بعد هذا دليلين على ان بقاء الباقي راجح فارجع اليهما ان شئت تبحرا في العلم (قوله البراءة الاصلية وهي استصحاب حكم العقل الخ) قال الغزالي في المستصفى اعلم ان الاحكام السمعية لا تدرك بالعقل لكن دل العقل على براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل وتاييدهم بالمعجزات وانتفاء الاحكام ومعلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ونحن على استصحابها الى ان يرد السمع فاذا ورد نـبـا واوجب خمس صلوات فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة لا لتصريح النبي بنفيها لكـن كان وجوبها منتفيا اذ لا مثبت للوجوب فبقي على النفي الاصلي لان قطعه في الايجاب قاصر على الخمسة فيبقى في حق السادسة كان السمع لم يرد وكذلك اذا وجب صوم رمضان بقي صوم شوال على النفي الاصلي واذا اوجب عـبـادة في وقت بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الاصليـة واذا اوجب على قادر بقي العاجز على ما كان فاذا النظر في الاحكام اما ان يكون في اثباتها او في نفيها اما اثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه واما النفي فالعقل قد دل عليه الى ان يرد السمع المغير الناقل من النفي الاصلي فانتهض دليلا على احد

الجنايات واتبـاع الشهادات) حجة المنع ان الاستصحاب امر عام يشمل كل شيء واذا كثر عمـوم الشيء كثرت مخصصاته واذا كثرت مخصصاته ضعفت دلالته فلا يكون حجة والجواب ان الظن الضعيف يجب اتباعه حتى يوجـد معـارضه الراجـح عليـه كالبراءة الاصلية فان شمولها لـم يمنع من التمسك بها حتى يوجد رافعها (البراءة الاصلية وهي استصحـاب حكم العقل في عدم الاحكام خلافا للمعتزلة والابهري وابي الفـرج منا . لنا ان ثبوت العدم في الماضي يوجب ظن عدم ثبوته في الحـال فيجب الاعتماد على هذا الظن بعد الفحص عن رافعه وعدم وجوده عندنا وعند طائفة من الفقهاء) المعتـزلة بنوا على مسالة التحسين والتقبيح ان كل ما هو ثابت بعد الشرع ثابت قبله بالعقل وقد تقـدم حجاجهـم واجوبتها اول الكتاب واما الجمهور منا فعلى عدم الحكم الا بعد البعثة واما الابهري وابو الفرج وجماعة من الفقهاء قالوا بالحظـر مطلقـا وبالاباحة مطلقا وقد تقدم تفصيل مذاهبهم وليس ذلك منهم موافقـة للمعتزلة في تحكيم العقل بل قالوا بذلك لادلة سمعية وردت فقـالوا بذلك لاجلها فمن الوارد في الحظر قوله تعالى يسالونك ماذا احل لهم وذلك يقتضي ان المتقدم التحـريم على العمـوم وكـذلك قوله تعالى احلت لـكم بهيمـة الانعـام الاما يتـلى عليكـم ومن الادلة للاباحة قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى اعطى كل شيء خلقه ثـم هدى ونحو ذلك ممـا يدل على الاباحة العامة فهم سنية لا معتزلة

الشطرين وهو النفي اه (قوله العوائد الخ) قد تقدم الكلام عليها في التخصيص (قوله والاستقراء وهو تتبع الحكم في جزئياته الخ) الاستقراء ينقسم الى تام وناقص فالتام اثبات حكم كلي في ماهية لاجل ثبوته في جميع جزئياته كرفع الفاعل ونصب المفعول في لغة العرب وفي الفقه ما ينسب الى مالك من ان خبر الواحد حجة وكذا القياس ومذهب الاكثر ان الاستقراء التام قطعي وهو حجة من غير خلاف والناقص وهو المقصود في هذا الباب هو اثبات حكم كلي في ماهية لثبوته في بعض افرادها كمنع العطف على الضمير المرفوع الا بعد تاكيده في لغة العرب وفي الفقه ما ينسب لمالك من ان الامر يقتضي الفور وهذا لا يفيد القطع لجواز ان يكون حكم ما لم يستقر من الجزئيات على خلاف ما استقريء منها قال في المحصول وهذا لا يفيد الظـن على الاظهـر وخالفه صاحب الحاصل فجزم بانه يفيده وعلى هذا فيختلف الظـن باختلاف كثرة الجزئيات المستقراة وقلتها ولهذا يسمى بالحاق الفـرد بالاغلب ويجب العمل به لقوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر ومثال ذلك استـدلال بعض الشافعية على عدم وجوب الوتر الذي يقول به الحنفي بان الوتر يوءدي على الراحلة وكل ما يوءدي على الراحلة لا يكون واجبا اما دليـل المقدمـة الاولى فالاجماع واما الثانية فاستقراء وظائف اليوم والليلة اداء وقضاء واعترض على الكبرى بانا لا نسلم بان ما يوءدي على الراحلة لا يكون واجبا بدليـل فعله صلى الله عليه وسلم له على الراحلة وقد كان واجبا عليه واجاب الشهـاب بان النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك في السفر والوتر لم يكن واجبا عليه في الحضر (قوله سد الذرائع والذريعة الوسيلة الـخ) الذريعـة هي المسالـة التي ظاهرها الاباحة ويتوصل بها الى فعل المحذور وسد الذرائع قال به مالـك واصحابه مستدلين بمثل قوله تعلى يا ايها الذين ءامنوا لا تقولوا راعنـا وقولـه واسالهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر وما صح عنه صلى الله عليه وسلم من قوله لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها وقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقوله الحلال بين والحرام بين وبينهمـا

(١) (العوائد والعادة غلبة معنى من المعاني على الناس وقد تكون هذه الغلبة في سائر الاقاليم كالحـاجة للغذاء والتنفس في الهواء وقد تكون خاصة ببعض البلاد كالنقود والعيوب وقد تكون خاصـة ببعض الفـرق كالاذان للاسلام والناقوس للنصارى فهذه العادة يقضي بها عندنا لمـا تقدم في الاستصحاب الاستقراء وهو تتبع الحكم في جزئياته على حالة يغلب على الظن انه في صورة النزاع على تلك الحالة كاستقرائنا الفرض في جزئياته بانـه لا يوءدي على الراحلة فيغلب على الظن ان الوتر لو كان فرضا لما ادى على الراحلة وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء) في الاستدلال على عدم وجوب الوتر على الراحلة بفعله عليه الصلاة والسلام اياه على الراحلة اشكال من جهـة انه لم يكن ذلك الا في السفر والمنقول انه لم يكن واجبا هو ولا القيـام على رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر فما فعل على الراحلة الا وهو غير واجب (سد الذرائع (٭) والذريعة الوسيلة للشيء ومعنى ذلك حسم مادة وسائل الفساد دفعا لـه فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة الى المفسدة منعنـا من ذلك الفعل وهو مذهب مالك رحمه الله (تنبيه) ينقل عن مذهبنا ان من خواصه اعتبار العـوائد والمصلحـة المرسلة وسد الذرائع وليس كذلك اما العرف فمشترك بين المذاهب ومن استقراها وجدهم يصرحون بذلك فيها واما المصلحة المرسلة فغيـرنا يصرح بانكارها ولكنهم عند التفريع نجدهم يعللون بمطلق المصلحة ولا يطالبون انفسهم عند الفروق والجوامع بابداء الشاهد لهـا بالاعتبار بل

(١) جمع عادة ومثلوها بشرب الماء من السقاء بلا تعيين قدره مع اختلاف الناس في كمية الشرب او دخول الحمام من غير تعيين لزمن المكث به ولا مقدار ما يستهلكه من الماء اه ناشره

يعتمدون على مجرد المناسبة وهذا هو المصلحة المرسلة واما الذرائع فقد اجتمعت الامة على انها على ثلاثة اقسام احدها معتبر اجماعا كحفر الابار في طرق المسلمين والقاء السم في اطعمتهم وسب الاصنام عند من يعلم من حاله انه يسب الله تعالى حينئذ وثانيها ملغي اجماعا كزراعة العنب فانه لا يمنع خشية الخمر والشركة في سكنى الدور خشية الزنا وثالثها مختلف فيه كبيوع الاجال اعتبرنا نحن الذريعة فيها وخالفنا غيرنا فحاصل القضية انا قلنا بسد الذرائع اكثر من غيرنا لا انها خاصة بنا واعلم ان الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها ويكره ويندب ويباح فان الذريعة هي الوسيلة فكما ان وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة كالسعي للجمعة والحج وموارد الاحكام على قسمين مقاصد وهي الطرق المفضية للمصالح والمفاسد في انفسها ووسائل وهي الطرق المفضية اليها وحكمها كحكم ما افضت اليه من تحريم او تحليل غير انها اخفض رتبة من المقاصد في حكمها فالوسيلة الى افضل المقاصد افضل الوسائل والى اقبح المقاصد اقبح الوسائل والى ما هو متوسط متوسطة وينبه على اعتبار الوسائل قوله تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظما ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطؤن موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا الا كتب لهم به عمل صالح فاثابهم الله على الظما والنصب وان لم يكونا من فعلهم لانهما حصلا لهم بسبب التوسل الى الجهاد الذي هو وسيلة لاعزاز الدين وصون المسلمين فالاستعداد وسيلة الى الوسيلة (قاعدة) كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة فانها تبع وقد خولفت هذه القاعدة في الحج في امرار الموسى على راس من لا شعر له مع انه وسيلة الى ازالة الشعر فيحتاج الى ما يدل على انه مقصود في نفسه والا فهو مشكل (تنبيه) قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة اذا افضت الى مصلحة راجحة كالتوسل الى فداء الاسرى بدفع المال الى العدو الذي هو محرم عليهم الانتفاع به لكونهم مخاطبين بفروع الشريعة عندنا وكدفع مال لرجل ياكله حراما حتى لا يزني بامراة اذا عجز عن ذلك الا به وكدفع المال للمحارب حتى لا يقتتل هو وصاحب المال واشترط مالك فيه اليسارة ومما شنع على مالك رحمه الله مخالفته لحديث بيع الخيار مع روايته له وهو مهيع متسع ومسلك غير ممتنع ولا يوجد عالم الا وقد خالف من كتاب الله وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام ادلة كثيرة ولكن لمعارض راجح عليها عند مخالفتها وكذلك مالك ترك هذا الحديث لمعارض راجح عنده وهو عمل اهل المدينة فليس هذا بابا اخترعه ولا بدعا ابتدعه (١) ومن هذا الباب ما يروى عن الشافعي رضي الله عنه انه قال اذا صح الحديث فهو مذهبي او فاضربوا بمذهبي عرض الحائط فان كان مراده مع عدم المعارض فهذا مذهب العلماء كافة وليس خاصا به وان كان مع وجود المعارض فهو خلاف الاجماع فليس هذا القول خاصا بمذهبه كما ظنه بعضهم) كثير من فقهاء الشافعية

امور مشتبهات والمومنون وقافون عند الشبهات وقوله من حام حول الحمى يوشك ان يواقعه وخالف مالك اكثر الناس تاصيلا وعملوا عليه في اكثر فروعه تفصيلا وتقرير محل الخلاف ان ما يفضي الى الوقوع في المحذور اما ان يفضي الى الوقوع قطعا اولا الاول ليس من هذا الباب بل من باب مالا خلاص من الحرام الا باجتنابه ففعله حرام من باب ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والذي لا يلزم افضاؤه الى الوقوع اي الذي لا قطع فيه بذلك اما ان يفضي الى المحظور غالبا او ينفك عنه غالبا او يتساوى الامران وهو المسمى بالذرائع عندنا فالاول لابد من مراعاته والثاني والثالث اختلف الاصحاب فيه فمنهم من يراعيه وربما يسميه التهمة البعيدة والذرائع الضعيفة (قوله اعتبرنا نحن الذريعة الخ) قال المحقق حلولو اعتبرنا التهمة في بيوع الآجال انما هو لكثرة قصد الناس لذلك لان كثرة الوقوع مظنة القصد والله اعلم (قوله تنبيه قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة الخ) قال الموضح عليه عبارة غير محررة فان الحكم بان القصد حرام والوسيلة جائزة خلاف المعقول نعم ان الشيء قد يكون عند تجرده مشتملا على مفسدة فيمنع ثم اذا افضى الى مصلحة راجحة او اشتمل عليها اضمحلت تلك المفسدة في نظر الشرع

(١) قصد المص بهذا الجواب على ما ورد على امام دار الهجرة من تركه لحديث بيع الخيار واخذه بعمل اهل المدينة ووجه ذلك على ما قاله الشاطبي في الموافقات في المسالة الثانية عشر من كتاب الادلة الشرعية ان العمل المستمر ماخوذ عن العمل المستمر في الصحابة ولم يستمر فيهم الا وهو مستمر في عمل الرسول عليه الصلاة والسلام او في وقته وما جرى عليه العمل وثبت استمراره اثبت في الاتباع واولى بالرجوع اليه اهـ ناشره

يعتمدون على هذا ويقولون مذهب الشافعي كذا لان الحديث صح فيه وهو غلط فانه لا بد من انتفاء المعارض والعلم بعدم المعارض يتوقف على من له اهلية استقراء الشريعة حتى يحسن ان يقول لا معارض لهـذا الحديث واما استقراء غير المجتهد المطلق فلا عبرة به فهذا القائل من الشافعية ينبغي ان يحصل لنفسه اهلية هذا الاستقراء قبل ان يصرح بهذه الفتوى لكنه ليس كذلك فهو مخطئ في هذا القول (الاستدلال وهو محاولة الدليل المفضي الى الحكم الشرعي من جهة القواعد لا من جهة الادلة المنصوبة وفيه قاعدتان القاعدة الاولى في الملازمات وضابط الملزوم ما يحسن فيه لو واللازم ما يحسن فيه اللام كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وكقولنا ان كان هذا الطعام مهلكا فهو حرام تقديره لو كان مهلكا لكان حراما والاستدلال اما بوجود الملزوم او بعدمه او بوجود اللازم او بعدمه فهذه الاربعة منها اثنان منتجان واثنان عقيمان فالمنتجان الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم على عدم الملزوم فكل ما انتج عدمه فوجوده عقيم وكل ما انتج وجوده فعدمه عقيم الا ان يكون اللازم مساويا للملزوم فتنتج الاربعة نحو قولنا لو كان هذا انسانا لكان ضاحكا بالقوة ثم الملازمة قد تكون قطعية كالعشرة مع الزوجية وظنية كالنجاسة مع كاس الحجام وقد تكون كلية كالتكليف مع العقل فكل مكلف عاقل في سائر الازمان والاحوال فكليتها باعتبار ذلك لا باعتبار الاشخاص وجزئية كالوضوء مع الغسل فالوضوء لازم للغسل اذا سلم من النواقض حالة ايقاعه فقط فلا جرم لا يلزم من انتفاء اللازم الذي هو الوضوء انتفاء الملزوم الذي هو الغسل لانه ليس كليا بخلاف انتفاء العقل فانه يوجب انتفاء التكليف في سائر الصور) استدل مرة بعض الفضلاء على ان المغتسل لا يكفيه غسله للصلاة حتى يتوضا وهو قول بعض العلماء بان قال القاعدة العقلية انه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم فلو كان الوضوء لازما للغسل لكان يلزم من انتفائه انتفاء الغسل فيلزم من انتفاء الطهارة الصغرى انتفاء الطهارة الكبرى فاذا احدث الحدث الاصغر يلزمه الغسل وهو خلاف الاجماع فلا تكون الطهارة الصغرى لازمة للطهارة الكبرى وهو المطلوب والجواب ما تقدم ان الملازمة هنا جزئية في بعض الاحوال وهي حالة الابتداء فقط واما بعد ذلك فليست لازمة فلا يلزم من انتفاء ما ليس بلازم انتفاء شيء البتة وكذلك نقول ان كل موثر فهو لازم لاثره حالة ايقاعه وقد ينتفي الصانع وتبقى الصنعة بعده لان الملازمة بينهما جزئية في بعض الاحوال وهي حالة الحدوث فقط وما عدا تلك الحالة لا ملازمة بينهما فيها فلا يلزم النفي من النفي فلذلك لا يلزم من انتفاء

وصارت مصلحة مامورا بها اه (قوله الاستدلال وهو محاولة الدليل الخ) الاستدلال لغة هو طلب الدليل واصطلاحا يطلق باطلاقين على اقامة الدليل من نص او اجماع او قياس ويطلق على نوع خاص من الادلة كالاستدلال بطريق التلازم بين الحكمين وهو المسمى عند المناطقة بالشرطي المتصل وبطريق التعاند ايضا وهو المسمى عندهم بالشرطي المنفصل والتلازم على ما قرروه اربعة اقسام باعتبار حكميه وذلك لانهما اما ان يكونا مثبتين او منفيين او واحد منفي والاخر مثبت والعكس ولهاته الاقسام احكام من جهة الطرد والعكس يمكن الرجوع اليها في كتاب آخر ثم ان ضابط اللزوم ما يحسن فيه اللام وضابط الملزوم ما يحسن فيه لو وبعضهم يقول الاكثر استعمال ان في الملزوم ان كان الاستثناء بالاثبات كقولك ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان وان كان الاستثناء بالنفي فالاحسن استعماله بكلمة لو نحو قولك لو كان هذا انسانا لكان حيوانا لكنه ليس بحيوان فلا يكون انسانا ثم ان الملازمة قد تكون عقلية كالحياة للعلم اذ لا يعقل عالم غير حي وعادية كالاحراق للنار ووضعية وهي اما من الشرع او من اللغة او العرف قطعية او ظنية وقد تكون كلية كالتكليف مع العقل وجزئية كالوضوء مع الغسل واما الاستدلال الحاصل بطريق التعاند المسمى عند المناطقة بالشرطي المنفصل فهو ما استعمل بكلمة اما او ما يقوم مقامها كقولك هذا العدد اما ان يكون شفعا او وترا فهذا ينتج اربعة لكنه وتر فليس بشفع لكنه شفع فليس بوتر لكنه ليس بوتر فهو شفع لكنه ليس بشفع فهو وتر وكقوله هذا الفعل اما ان يكون واجبا او حراما فالاستثناء فيه بالاثبات منتج منه نفي ما عداه وبالنفي لا ينتج لعدم انحصار الاحكام في المذكور وارجع الى تفصيل ذلك في محله

(قوله القاعدة الثانية ان الاصل في المنافع الخ) قد تقدم اول الكتاب ان الحكم في الاشياء قبل ورود لشرع هو الوقف وانه المذهب المختار واما بعد وروده فان الاصل في الاشياء النافعة هي الاباحة وفي الاشياء الضارة اي موءلمات القلوب هو الحرمة على ما ذهب اليه الامام في المحصول وقد استدل القاضي البيضاوي لهذا المذهب بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ووجه الدلالة ان الباري تعالى اخبر بان جميع المخلوقات الارضية للعباد لان ما موضوعة للعموم لا سيما وقد اكدت بقوله جميعا واللام في لكم تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع للمخاطبين الا ترى انك اذا قلت الثوب لزيد فان معناه انه مختص بنفعه وح يلزم من ذلك ان يكون الانتفاع لجميع المخلوقات ماذونا فيه شرعا وهو المدعى وهذا استدلال على الشق الاول وهو ان الاصل في الاشياء النافعة الاباحة واما الاستدلال على ان الاصل في الاشياء الضارة الحرمة فقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ووجه الدليل ان الحديث يدل على نفي الضرر مطلقا لان النكرة المنفية تعم وهذا النفي ليس واردا على الامكان ولا الوقوع قطعا بل على الجواز واذا انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى وخالف الامام غيره في هذا المذهب متعللا بقصور المكلف عن درك وجوه المصالح الشرعية فان عامتها اضافية وقيد تقي الدين السبكي كلام الامام بما عدى الاموال لقوله عليه الصلاة والسلام ان دماءكم واموالكم عليكم حرام قال وهو اخص من الادلة التي استدل بها الامام على الاباحة فيكون قاضيا عليها الا انه اصل طارئ على اصل سابق فان المال من حيث كونه من المنافع الاصل فيه الاباحة ومن خصوصيته اي خصوصية اضافته لمالك الاصل فيه التحريم قال المحقق حلولو قد يقال لا يحتاج الى ما ذكره الشيخ تقي الدين لان الكلام فيما لم يعلم فيه نص بخصوصه كاكل التراب او بعض العشب اه ثم قال المص في اثناء هاته القاعدة ان المنفعة قد تعظم فيصحبها الندب او الوجوب مع الاذن وقد تعظم المضرة فيصحبها التحريم او الكراهة على قدر رتبتها قال المحقق حلولو ويبقى انه قد يتردد في بعضها هل هي من قسم التحريم والكراهة وقد يختلف فيها بحسب ذلك كما في اكل التراب اه موضح

الطهارة الصغرى بانتفاء الطهارة الكبرى بعد زمن الابتداء لعدم الملازمة في بقية الاحوال غير ان الابتداء شرطة السلامة عن النواقض (القاعدة الثانية ان الاصل في المنافع الاذن وفي المضار المنع بادلة السمع لا بادلة العقل خلافا للمعتزلة وقد تعظم المنفعة فيصحبها الندب او

مبحث الكلام على الاستحسان

(قوله الاستحسان الخ) الاستحسان لغة هو استفعال من الحسن يطلق على ما يميل اليه الانسان ويهواه من الصور والمعاني وان كان مستقبحا عند غيره والاستحسان من الادلة التي اختلف العلماء في الاخذ بها او ردها حتى انكره الجمهور ظنا منهم ان من يقول به يقول بالحكم بلا دليل حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع اي وضع شرعا جديدا بناء منه على من فسر الاستحسان بانه ما يستحسنه المجتهد بعقله ويميل اليه برايه وقد اجمعت الصحابة على ابطال هذا القول قال في المحصول وليس الخلاف في جواز استعمال لفظ الاستحسان لوروده في الكتاب كقوله تعالى وامر قومك ياخذوا باحسنها وفي السنة كقوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وفي الفاظ المجتهدين كقول الشافعي في المتعة استحسن ان تكون ثلاثين درهما وعليه فيكون محل الخلاف فيما عدى ذلك وقد اختلف العلماء المتاخرون في التعبير عنه على عبارات كثيرة فقال الامدي وابن الحاجب انه دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته فلا يقدر على اظهاره وابطل هذا التعريف القاضي البيضاوي في منهاجه وقال الكرخي من الحنفية انه العدول بالمسالة عن نظائرها لما هو اقوى اي هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في مسالة بمثل ما حكم به في نظائرها الى الحكم بخلافه لوجه اقوى يقتضي العدول عن الاول وذلك حيث دل دليل خاص على اخراج صورة ما دل عليه العام قال الفهري واعترض كلام الكرخي بانه بظاهره يقتضي ان التخصيص من قبيل الاستحسان لانطباق التعريف عليه وقال ابو الحسين الاستحسان ترك وجه من اوجه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه يكون كالطارىء على الاول ونظر في هذا التعريف بان حاصله الرجوع عن حكم دليل لطريان دليل آخر اقوى منه وهذا اعم من تخصيص العلة ولاجل الاختلاف في الافصاح عن معنى الاستحسان قال ابن الحاجب واشار اليه الامدي انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه وانبنى القول بالاستحسان عند المالكية على النظر في مئالات

الوجوب مع الاذن وقد تعظم المضرة فيصحبها التحريم على قدر رتبتها فيستدل على الاحكام بهذه القاعدة) يعلم ما يصحبه الوجوب او الندب او التحريم او الكراهة بنظائره من الشريعة وما عهدناه في تلك المادة (الاستحسان قال الباجي هو القول باقوى الدليلين وعلى هذا يكون حجة اجماعا وليس كذلك وقيل هو الحكم بغير دليل وهذا اتباع الهوى فيكون حراما اجماعا وقال الكرخي هو العدول عما حكم به في نظائر مسالة الى خلافه لوجه اقوى منه وهذا يقتضي ان يكون العدول من العموم الى الخصوص استحسانا ومن الناسخ الى المنسوخ وقال ابو الحسين هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الطارىء على الاول فبالاول خرج العموم وبالثاني ترك القياس المرجوح للقياس الراجح لعدم طريانه عليه وهو حجة عند الحنفية وبعض البصريين منا وانكره العراقيون) حجة الجواز انه راجح على ما يقابله على ما تقدم تحريره فيعمل به كسائر الادلة الراجحة ولقوله عليه الصلاة والسلام نحن نقضي بالظاهر حجة المنع انه لم تتحقق له حقيقة من الحقائق الشرعية فيعمل به انما هو شيء يهجس في النفوس وليس قياسا ولا مما دلت النصوص عليه حتى يتبع وقد قال به مالك رحمه الله في عدة مسائل في تضمين الصناع المؤجرين في الاعيان بصنعتهم وتضمين الحمالين للطعام والادام دون غيرهم من الحمالين وهو الذي قاله ابو الحسين ترك وجه من وجوه الاجتهاد وهو ترك عدم التضمين الذي هو شان الاجارة غير شامل شمول الالفاظ لان عدم

الافعال وذلك لان المجتهد لا يحكم على فعل من الافعال الصادرة عن المكلفين بالاقدام او الاحجام الا بعد نظره الى ما يوءل اليه ذلك الفعل مشروعا لمصلحة فيه تستجلب او لمفسدة تدرو قال ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات والنظر فيها هو مجال للمجتهد صعب المورد الا انه عذب المذاق محمود الغب جار على مقاصد الشريعة ثم استدل على هذا بثلاثة ادلة لا نطيل ذيل الكلام بها لانها ليست مقصودة بالذات هنا انما المقصود هو ما انبنى عليها من قاعدتي سد الذرائع المتقدم الكلام عليها وقاعدة الاستحسان فقد قال ومما ينبني على هذا الاصل قاعدة الاستحسان وهو في مذهب مالك الاخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي قال الابياري فهو تقديم للاستدلال المرسل على القياس فان من استحسن لم يرجع الى مجرد ذوقه وانما رجع الى ما علم من قصد الشارع في الجملة في امثال تلك الاشياء المفروضة كالمسائل التي يقتضي القياس فيها امرا الا ان ذلك الامر يوءدي الى جلب مفسدة من جهة اخرى او فوت مصلحة كذلك كالقرض مثلا فانه ربا في الاصل لانه الدرهم بالدرهم الى اجل ولاكنه ابيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين بحيث لو بقي على اصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين وفوت لمصالحهم وقال ابن العربي من المالكية في تفسير الاستحسان مرة انه ايثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته وقال في احكام القرءان له انه عندنا وعند الحنفية هو العمل باقوى الدليلين فالعمل اذا استمر والقياس اذا اطرد فان مالكا وابا حنيفة يريان تخصيص العموم باي دليل كان من ظاهر او معنى ويستحسن مالك ان يخص بالمصلحة ويستحسن ابو حنيفة ان يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس ويريان معا تخصيص القياس ونقض العلة ولا يرى الشافعي لعلة الشرع اذ ثبتت تخصيصا قال الشاطبي اثر نقله لكلام ابن العربي وهذا الذي قال هو نظر في مئالات الاحكام من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام وفي المذهب المالكي من هذا المعنى كثير جدا حتى بالغ اصبغ وقال ان المغرق في القياس

يكاد يفارق السنه وان الاستحسان عماد العلم اه وبالاطلاع على مجموع التعاريف المختلفة للاستحسان ظهر لك ان ذكر الاستحسان في مبحث مستقل لا فائدة فيه اصلا لانه ان كان راجعا الى الادلة التي ذكرها المصنف سابقا فهو تكرار مع ما تقدم وان كان خارجا عنها فليس من الشرع في شيء بل هو من التقول على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة وبما يضادها اخرى حتى قال مصنفنا في شرحه للمحصول اثر نقله لمثل ما تقدم ان جميع ما تقدم راجع الى التمسك بالدليل اه ولذا عده القاضي البيضاوي في منهاجه احد الدليلين المردودين عنده (قوله الاخذ بالاخف الخ) ترجم المصنف للمسالة بالاخذ بالاخف وفسرها كما قال المحقق حلولو بالاخذ باقل ما قيل وهما مسئلتان اما مسالة التمسك باقل ما قيل فقد اعتمد عليها الشافعي رضي الله عنه في اثبات الحكم اذا كان الاقل جزءا من الاكثر ولم يجد دليلا غيره كما في دية الكتاب فان العلماء اختلفوا فيها فقيل كدية المسلم وهو قول ابي حنيفة ودليله على ذلك عموم قوله تعلى وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة موءمنة وقيل على النصف وهو قول مالك وعمدته في ذلك ما روي عن عمر وابي شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دية الكافر على النصف من دية المسلم وقيل على الثلث وهو الذي اختاره الشافعي بناء على المجموع من الاجماع والبراءة الاصلية اما الاجماع فان كل واحد من المخالفين يوجبه وذلك لان ايجاب الاكثر يستلزم ايجاب الاقل حتى لو فرضنا ان بعضهم قال لا يجب فيه شيء اصلا لم يكن ايجاب الثلث مجمعا عليه لكونه قول بعض الامة واما البراءة الاصلية فانها تقتضي عدم وجوب الزيادة مطلقا الثلث وغيره فترك العمل بما تقتضيه وقلنا ان الدية الثلث للاجماع فبقي ما عداه على الاصل وعليه فالحكم بالاقتصار على الاقل مبني على مجموع هذين الشيئين وهو ما قرره الامام والامدي لا على الاجماع وحده كما ظنه ابن الحاجب لان الاجماع وحده انما هو دليل على ايجاب الثلث خاصة وقيد قول الشافعي هذا بما اذا لم يجد دليلا سواه فان وجده

التضمين قاعدة الالفظ لوجه اقوى منه اشارة الى ان الفرق الذي لوحظ في صورة الضمان اعتباره راجع على عدم اعتباره واضافة الحكم الى المشترك الذي هو قاعدة الاجارة وعدم التضمين وهذا الفرق في حكم الطارىء على قاعدة الاجارات فان المستثنيات طارئات على الاصول واما احد القياسين مع الاخر فليس احدهما اصلا للاخر حتى يكون في حكم الطارىء عليه (الاخذ بالاخف وهو عندالشافعي رضى الله عنه حجة كما قيل فيدية اليهودي انها مساوية لدية المسلم ومنهم من قال نصف دية المسلم وهو قولنا ومنهم قال ثلثها اخذا بالاقل فاوجب الثلث فقط لكونه مجمعا عليه وما زاد منفي بالبراءة الاصلية

لم يتمسك بالاقل لان ذلك الدليل ان دل على ايجاب الاكثر فواضح وان دل على الاقل كان الحكم بايجابه لاجل هذا الدليل لا لاجل الرجوع الى اقل ما قيل وهو ما قاله في المحصول قال المحقق الاسنوي ولذا اطلق المص اعني القاضي البيضاوي هذا الشرط وفي القسم الثاني منه نظر لانه يقتضي امتناع اجتماع الدليلين وليس كذلك واما مسالة الاخذ بالاخف او بالاقل فهي كما قال المحقق حلولو مسالة ذات ثلاثة اقوال الاول انه يجب الاخذ بالاخف ودليله قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله صلى الله عليه وسلم بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وقوله يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا الثاني يجب الاخذ بالاثقل لانه احوط الثالث التخيير واختاره بعضهم ومما يجري على هذا الخلاف مسالة من نذر هديا هل يجتزىء بالشاة او لابد من البدنه ومن نذر صوم شهر وصام بغير الهلال هل يكتفي بتسع وعشرين يوما اولابد من ثلاثين واجرى ابن رشد على ذلك مسالة الحالف على شيء ولم تكن له نية ولا بساط ولا عرف وليس لفظه بظاهر في احد محامله المقتضية للحنث او بالبر او بما شاء (قوله العصمة الخ) هاته المسالة تعرف في اصول الشافعية بمسالة التعريض وعند غيرهم بمسالة التوفيق وذكر المص انها تسمى بالعصمة وعلى كل المعاني فهي كما قال المص ان يقول الله تعالى لنبي او عالم احكم فانك لا تحكم الا بالصواب اي احكم بما شئت بلا اجتهاد فانه صواب اي موافق لحكمي بان يلهمه اياه ويكون حكمه اذ ذاك من المدارك الشرعية حتى يكون قوله هذا حلال تعريف لنا بان الله حكم في الازل بمحله لا انه ينشي الحكم لان ذلك من خصائص الربوبية وتعبيره بالنبي والعالم بمثله عبر القاضي البيضاوي والسبكي وعبر الامدي وابن الحاجب بالمجتهد وهو اخص من التعبير السابق فان المجتهد وان عم النبي فهو اخص من العالم وعلى كل من التعبيرين يخرج العامي وقد ذكر الامدي جوازه عقلا في حقه ايضا ومنعه غيره قيل للاجماع وقيل لفضل المجتهد واكرامه ورد باستواء العامي وغيره هنا في الصواب لفرض ان ما يحكم

(العصمة وهي ان العلماء اختلفوا هل يجوز ان يقول الله تعالى لنبي او عالم احكم فانك لا تحكم الا بالصواب فقطع بوقوع ذلك موسى ابن عمران من العلماء وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه وتوقف الشافعي رضي الله عنه في امتناعه وجوازه ووافقه الامام) حجة الجواز والوقوع قوله تعالى الا ما حرم اسرائيل على نفسه فاخبر الله تعالى انه حرم على نفسه ومقتضى السياق انه صار حراما عليه وذلك يقتضي انه ما حرم على نفسه الا ما جعل الله له ان يفعله ففعل التحريم ولو ان الله تعالى هو المحرم لقال الا ما حرمنا على اسرائيل حجة المنع ان ذلك يكون تصرفا في الاديان بالهوى والله تعالى لا يشرع الا المصالح لا اتباع الهوى واما قصة اسرائيل عليه السلام فلعله حرم على نفسه النذر ونحن نقول به حجة التوقف تعارض المدارك (اجماع اهل الكوفة ذهب قوم الى انه حجة لكثرة من وردها من الصحابة رضي الله عنهم كما قاله مالك رحمه الله في المدينة فهذه ادلة مشروعية الاحكام (قاعدة) يقع التعارض في الشرع بين الدليلين والبينتين والاصلين

به صواب وطريق وصوله لغير النبي اخبار النبي به ثم ان الكلام في العصمه يعتمد الكلام على امرين الجواز والوقوع قال الموضح قال ابـو يعلى الحنبلي ان مذهبهم الجواز وقال ابن برهان من الشافعية مذهبنا جواز هـذه المسالـة ووقوعها وهذا خلاف ما نقل عن الشافعي من التوقف في الجواز وعن العراقي القول بعدم الجواز لجمهور المعتزلة وقيل ان تردد الشافعي انما هو في الوقوع لا في الجواز وقال ابن السمعاني يجوز للنبي دون العالم وعزاه ابن الحـاجب للجبائي واختار هو وتاج الدين عدم ثبوت الوقوع لتطرق الاحتمال فيما يشعر بذلك من الظواهر اه وقد تكفل الشارح باقامة حجة كل قول (قوله الدليلان الـخ) مثل المصنف لتعارض الدليلين بقوله تعلى وان تجمعوا بين الاختيـن وقوله الا ما ملكت ايمانكم فان الدليل الاول يقتضي تحريم الجمـع بيـن الاختين مطلقا في الملك والنكاح والدليل الثاني يتناول الجمع بين الاختين في الملك قال المصنف في فروقه وليس احد الدليلين اخص من الاخـر حتى يقدم الخاص على العام لان الاية الاولى تتناول المملوكتين والحرتيـن فهي اعم من الثانية والثانية تتناول الاختين وغيرهما فتكون كل واحدة منهمـا اعم من الاخرى من وجه واخص من وجه فتستويان ولذلك قال عثمان رضي الله عنه احلتهما ءاية وحرمتهما ءاية ووجه الترجيح للتحريم كما قالـه جمهـور الفقهاء من ثلاثة اوجه احدها ان الاولى سيقت للتحريم والثانية سيقت للمدح لحفظ الفروج والقاعدة ان الكلام اذا سيق لمعنى لا يستدل به في غيره فلا تعـارض الاولى الثانية فتكون ءاية التحريم سالمة عن المعارض فتقدم وثانيها ان الاولى لم يجمع على تخصيصها والثانية اجمع على تخصيصها بما لا يقبل الوطء مـن المملوكات وبما يقبله لاكنه محرم اجماعا كالذكور واخـوات الرضـاعة وموطوءات الاباء من الاماء وغير المخصص ارجح مما اجمع على تخصيصـه وثالثها ان الاصل في الفروج التحريم حتى يتيقن الحل فتكـون الاولى على وفق الاصل ولم يتيقن رجحان الثانية عليها فيعمل بمقتضاها موافقة للاصل اه (قوله البينتان الخ) يعني كما يقع التعارض بين الدليلين يقع التعارض بين

والظـاهرين والاصـل والظـاهر ويختلف العلماء في جميـع ذلك فالدليلان نحو قوله تعالى الا مـا ملكت ايمانكم وهو يتناول الجمع بين الاختين في الملك وقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختـين يقتضي تحريم الجمع مطلقا ولذلك قال علي رضي الله عنه حرمتهما آية وحللتهما آية وذلك كثير في الكتاب والسنـة واختلف العلماء هل يتخير بينهما او يسقطان) حجة السقوط التعارض وليس احدهما اولى من الاخر حجة التخيير ان العمل بالدليل الشرعي واجب بحسب الامكان والتخيير عمل بالدليل فانه اي شيء اختاره فهو فيه مستند الى دليل شرعي فلـم يحصل الالغاء فهو اولى (البينتان نحو شهادة بينة بان هذه الدار لزيد وشهادة اخرى بانها لعمرو فهل تترجح احدى البينتين خـلاف . الاصلان نحو رجل قطع رجلا ملفوفا نصفين ثم تنازع اولياؤه انه كان حيا حالة القطع فالاصل براءة الذمة من القصاص والاصل بقاء الحيـاة فاختلف العلماء في نفي القصاص وثبوته او التفرقة بين ان يكـون ملفوفا في ثياب الاموات او الاحياء ونحو العبد اذا انقطع خبره فهـل تجب زكاة فطره لان الاصل بقـاء حيـاته او لا تجب لان تجب لان الاصل براءة الذمة خلاف الظاهران نحو اختـلاف الزوجين في متـاع البيت فان اليد ظاهرة في الملـك ولكل واحد منهما يد فسوى الشافعي بينهما ورجحنا نحن بالعادة ونحو شهادة عدلين برؤية الهلال والسماء مصحية فظاهر العدالة الصدق وظاهر الصحو اشتراك الناس في الرؤية فرجح مالك العدالة ورجح سحنون الصحو الاصل والظاهر كالمقبـرة القديمة فالظاهر نبشها فتحرم الصلاة

البينتين وتعارض البينتين كما قال ابن عرفه هو اشتمال كل منهما على ماينافي الاخر فمهما امكن الجمع بينهما جمع كالدليلين واذا لم يمكن الجمع بين البينتين بل ترجح احداهما على الاخرى بواحد من اوجه المرجحات التي ذكرها الفقهاء فانه يعمل بالراجحة منهما اذا كانت في الاموال على ما قاله المصنف في كتابه الاحكام في تمييز الفتاوي عن الاحكام ونقله ابن فرحون قال المحقق الحطاب وهو مخالف لما ذكرناه من سماع يحيى ثم ان اوجه المرجحات التي ذكرها المصنف في فروقه ثمانية الاول العدالة بان تكون احدى البينتين شهودها اعدل من الاخرى فتقدم الاعدل على غيرها الثاني قوة الحجة كالشاهدين يقدمان على الشاهد واليمين الثالث اليد عند التعادل وقد عقد المصنف في كتابه الدعاوي تنبيها لتعريف اليد فقال اليد عبارة عن القرب والاتصال فاعظمها ثياب الانسان التي عليه ونعله ومنطقته ويليه البساط الذي هو جالس عليه والدابة التي هو راكبها وتليه الدابة التي هو سائقها او قائدها والدار التي هو ساكنها فهي دون الدابة لعدم الاستيلاء على جميعها قال بعض العلماء فيقدم اقوى اليدين على اضعفهما فلو تنازع الساكنان الدار سوى بينهما بعد ايمانهما والراكب مع الراكب والسائق قيل يقدم الراكب مع يمينه اه الرابع من اوجه الترجيح زيادة التاريخ ويلحق به ترجيح البينة المفصلة على المجملة والنظر في التفصيل والاجمال مقدم على النظر في الاعدليه فان استووا في التفصيل والاجمال نظر في الاعدلية الخامس من اوجه الترجيح ما اذا شهدت احدى البينتين بحوز الصدقة قبل الموت وشهدت الاخرى بروءيته يخدمه في مرض الموت فتقدم بينة عدم الحوز اذ لم تتعرض الاخرى لرد هذا القول السادس زيادة الاطلاع كما اذا شهدت احداهما بحوز الرهن والاخرى بعدم الحوز فتقدم الشهادة بالحوز لانها مثبتة له وهي زيادة اطلاع السابع استصحاب الحال والغالب كما اذا شهدت احداهما انه اوصى وهو صحيح وشهدت الاخرى انه اوصى وهو مريض قال ابن القاسم تقدم بينة الصحة لان ذلك هو الاصل والغالب الثامن الترجيح بشهادة الحال قال سحنون اذا شهدت بانه زني عاقلا وشهدت

فيها والاصل عدم النجاسة وكذلك اختلاف الزوجين في النفقة ظاهر العادة دفعها والاصل بقاءوها فغلبنا نحن الاول والشافعي الثاني ونحو اختلاف الجاني مع المجني عليه في سلامة العضواو وجوده الظاهر وسلامة الاعضاء في الناس . وجودها والاصل براءة الذمة اختلف العلماء في جميع ذلك واتفقوا على تغليب الاصل على الظاهر الغالب في الدعاوي فان الاصل براءة الذمة والغالب المعاملات لاسيما اذا كان المدعي من اهل الدين والورع واتفقوا على تغليب الغالب على الاصل في البينة فان الغالب صدقها والاصل براءة الذمة (فائدة) الاصل ان يحكم الشرع بالاستصحاب او الظهور اذا انفرد عن المعارض وقد استثنى من ذلك امور لا يحكم فيها الا بمزيد ترجيح يضم اليه احدها ضم اليمين الى النكول فيجتمع الظاهر ان وثانيها تحليف المدعي عليه فيجتمع استصحاب البراءة

الاخرى بانه كان مجنونا فان كان القيام عليه وهو عاقل قدمت بينة العقل وان كان القيام عليه وهو مجنون قدمت بينه الجنون (قوله واما ادلة وقوع الاحكام الخ) قد ذكر المص في فروقه في الفرق السادس عشر بين قاعدة ادلة مشروعيه الاحكام وبين قاعدة ادلة وقوع الاحكام ان الفارق بينهما ان ادلة مشروعية الاحكام هي ما تتوقف معرفتها على اعلام من الشارع وهي محصورة شرعا في تسعة عشر دليلا بالاستقراء على ما تقدم للمص في طالعة هذا الباب واما ادلة وقوعها بعد مشروعيتها فهي ادلة وقوع اسبابها وحصول شروطها وانتفاء موانعها وهي غير محصورة في عدد ولا يمكن الحكم عليها بالتناهي لانها لا تتوقف على نصب من جهة الشرع بل المتوقف سببية السبب وشرطية الشرط وما نعية المانع اما وقوع هذه الامور فلا يتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع ثم انها تنقسم الى ما هي معلومة بالضرورة كزيادة الظل على الزوال الذي هو سبب لوجوب الظهر عنده كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس ودليل وقوع الزوال وحصوله في العالم الالات الدالة عليه وغير الالات كالاسترلاب وغيره واما مظنونة مثل التي مثل بها المص هاهنا واطلق عليها في فروقه اسم الحجاج وهي ما يقضي به الحاكم ولذلك قال عليه السلام فلعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه اه فالحجاج اقل من الادلة الدالة على المشروعية وادلة المشروعية اقل من ادلة الوقوع فتبين ان لنا ثلاثة انواع موزعة في الشريعة على ثلاثة طوائف فالادلة يعتمد عليها المجتهدون والحجاج يعتمد عليه الحكام والاسباب يعتمد عليها المكلفون كالزوال ورءوية الهلال ونحوهما

الكلام على الفصل الثاني في تصرفات المكلفين من الاعيان

(قوله فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت ولا ينتقل لغير الاول الخ) ذكر المص في فروقه في الفرق التاسع والسبعين بين قاعدة النقل وقاعدة الاسقاط بعدما بين ان الحقوق والاملاك ينقسم التصرف فيها الى نقل واسقاط وان النقل ينقسم الى ما هو بعوض في الاعيان كالبيع والقرض والى ما هو

مع ظهور اليمين وثالثها اشتباه الاواني والاثواب يجتهد فيها على الخلاف فيجتمع الاصل مع ظهور الاجتهاد ويكتفي في القبلة بمجرد الاجتهاد لتعذر انحصار القبلة في جهة حتى يستصحبه فيها واما ادلة وقوع الاحكام بعد مشروعيتها فهي ادلة وقوع اسبابها وحصول شروطها وانتفاء موانعها وهي غير محصورة وهي اما معلومة بالضرورة كدلالة زيادة الظل على الزوال وكمال العدة على الهلال واما مظنونة كالاقارير والبينات والايمان والنكولات والايدي على الاملاك وشعائر الاسلام عليه الذي هو شرط في الميراث وشعائر الكفر عليه الذي هو مانع من الميراث وهذا باب لا يعد ولا يحصى (الفصل الثاني في تصرفات المكلفين في الاعيان وهي اما نقل او اسقاط او قبض او اقباض او التزام او خلط او انشاء ملك او اختصاص او اذن او اتلاف او تاديب او زجر • النقل ينقسم الى ما هو يعوض في الاعيان كالبيع والقرض او في المنافع كالاجارة ويندرج تحتها المساقاة والقراض والمزارعة والجعالة والى ما هو بغير عوض كالهدايا والوصايا والعمري والهبات والصدقات والكفارات والزكوات والغنيمة والمسوق من اموال الكفار الاسقاط اما بعوض كالخلع والعفو على مال والكتابة وبيع العبد من نفسه والصلح على الدين والتعزير فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت ولا تنقله للباذل او بغير عوض كالبراة من الديون والقصاص او التعزير او حد القذف والطلاق والعتاق وايقاف المساجد فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت ولا تنقله لغير

في المنافع كالاجارات والمساقاة وما عطف عليهما والى ما هو بغير عوض كالهدايا والوصايا وما عطف عليهما ايضا مما هو مذكور في الشرح هنا وان ذلك كله نقل ملك في اعيان بغير عوض وان الاسقاط اما بعوض كالخلع او بغير عوض كالابراء من الديون وان جميع الصور يسقط فيها الثابت ولا ينقل لغير الاول قال ويخرج على هذا الفرق ثلاث مسائل المسالة الاولى الابراء من الدين هل يفتقر الى القبول فلا يبرا من الديون حتى يقبل او يبرا من الديون اذا ابراه وان لم يقبل خلاف بين العلماء وظاهر المذهب اشتراط القبول ودعامة هذا الخلاف هل الابراء اسقاط والاسقاط لايحتاج الى القبول كالطلاق والعتاق فانهما لا يفتقران الى قبول المراة والعبد ولذلك ينفذ الطلاق والعتق وان كرهت المراة والعبد او هو تمليك لما في ذمة المدين فيفتقر الى القبول كما لو ملكه عينا بانه لابد من رضاه وقبوله وكذلك ههنا يتاكد ذلك فان المنة قد تعظم في الابرياء وذوي المروءات والانفات يضر ذلك بهم لا سيما من اسفلة فجعل صاحب الشرع لهم الحق في قبول ذلك اورده نفيا للضرر الحاصل من المنن من غير اهلها او من غير حاجة المسالة الثانية الوقف هل يفتقر الى القبول اولا خلاف في ذلك منشاه هل الواقف اسقط حقه من المنافع في الموقوف كالعتق او هو تمليك منافع العين الموقوفة للموقوف عليه فيفتقر الى القبول كالبيع ان كان الموقوف عليه معينا اما غير المعين فلا يشترط قبوله لتعذره وهذا الحكم في منافع الموقوف اما اصل ملكه فهل يسقط او هو باق على ملك الواقف وهو ظاهر المذهب حيث اوجب مالك الزكاة في الحائط الموقوف على غير المعينين كالفقراء اذا كان مما تجب فيه الزكاة واما على المعينين فيشترط في حصة كل واحد خمسة اوسق المسالة الثالثة اذا اعتق احد عبيده يختار على المشهور وقيل يعم العتق الجميع بخلاف ما اذا طلق احدى نسائه فالطلاق يعم النسوة على المشهور وقيل يختار والفرق بين العتق والطلاق على المشهور ان الطلاق اسقاط للعصمة واباحة الوطء والعتق قربة لا اسقاط وان لزمه الاسقاط اه منه بتصرف (قوله القبض وهو اما باذن من الشرع وحده كاللقطة الخ) مسالة اللقطة احسن تحريرها المص في فروقه في الفرق التاسع عشر بعد المايتين بما حاصله ناقلا له عن

الاول) مع العوض يقع النقل من احد الجانبين في العوض والاسقاط من الجانب الاخر وقد يقابل الاسقاط بالاسقاط عند تساوي الديون في باب المقاصة ولا نقل فيه فان ما كان لاحدهما من المطالبة لا ينتقل للاخر فيصير يطالب نفسه كما حصل النقل في العوض الذي كان للباذل فيه التصرف صار لمن بذل له وبهذا يمتاز لك النقل من الاسقاط . ولهذ قلنا الطلاق والعتاق اسقاط لان المراة لم ينتقل اليها اباحة وطء نفسها ولا للعبد اباحة بيع نفسه بل سقط ما كان على المراة من العصمة وما كان على العبد من الملك ولم يصر يملك نفسه فالمقاصة سقوط قبالة سقوط كما ان البيع نقل قبالة نقل او يقال المقاصة مقابلة اسقاط باسقاط (القبض وهو اما باذن الشرع وحده كاللقطة والثوب اذا القته الريح من دار انسان ومال اللقيط وقبض المغصوب من الغاصب واموال الغائبين واموال بيت المال والمحجور عليهم والزكوات او باذن غير الشرع كقبض المبيع باذن البائع والمسلم والبيع الفاسد والرهون والهبات والصدقات والعواري والودائع او بغير اذن من الشرع ولا من غيره كالغصب) يقبض المغصوب من الغاصب ولاة الامور اجماعا وفي قبض احاد الناس خلاف بين العلماء ويلحق بالغائبين المحبوسين الذين لا يلحقون باموالهم ولا يقدرون على حفظها فتحفظ لهم وكذلك المودع اذا مات وترك الوديعة وورثته غائبون ومات الذي هي عنده فان كان حيا فيحتمل ان يقال الامام اولى من الذي هي تحت يده . لان اذن الاول انقطع بموته وهو لم يوص للثاني وهذا هو ظاهر الفقه ويحتمل ان يستصحب

الشيخ ابي الحسن اللخمي ان التقاط اللقط تعتريه احكام اربعة من الاحكام الشرعية بحسب حال الملتقط وحال الزمان الحاضر واهله ومقدار اللقط فالندب ان كان الواجد ماموناً ولا يخشى السلطان اذا اشهرها وهي بين قوم امناء لا يخشى عليها منهم ولها قدر فاخذها وتعريفها مستحب واما بين غير الامناء فيجب الالتقاط لنهيه عليه السلام عن اضاعة المال ولان حرمة المال كحرمة النفس للقاعدة المشهورة وهي خمس اجمعت الامم مع الامة المحمدية عليها وهي وجوب حفظ النفس والعقل فتحرم المسكرات باجماع الشرائع وهنا اختلف في شرب القدر الذي لا يسكر فحرم في هذه الملة تحريم الوسائل وسد الذريعة تناول القدر المسكر وابيح في غيرها من الشرائع لعدم المفسدة فيه والاموال يجب حفظها في جميع الشرائع فتحرم السرقة ونحوها ويجب حفظ اللقطة عن الضياع لهاته القاعدة بشروطها السالفة اما ان كان السلطان غير مامون اذا اشهرها اخذها او الواجد غير امين حرم عليه اخذها وان كانت حقيرة كره اخذها لان الغالب عدم المبالغة في التعريف للحقير والحقير كالدرهم ونحوه والتقاط اللقطة من فروض الكفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين لانطباق قاعدة فرض الكفاية عليه وهو مالا تتكرر مصلحته بتكرره كانقاذ الغريق بتكرر فعل النزول بعد شيل الغريق لا يحصل مصلحة بعد ذلك بخلاف فرض العين فهو ما تتكرر مصلحته بتكرره كالصلوات الخمس فان مصلحتها الاجلال والتعظيم لله وهو يتكرر حصوله بتكرر الصلاة هذا تقرير مذهبنا في اللقط اما الشافعي فقال بالوجوب والندب قياسا على الوديعة بجامع حفظ المال فيلزم الندب او قياسا على انقاذ المال الهالك فيلزم الوجوب وقال ابو حنيفة لاخذها مندوب الا عند خوف الضياع فيجب وعند احمد ابن حنبل الكراهة لما في الالتقاط من تعريض نفسه لاكل الحرام وتضييع الواجب من التعريف فكان تركه اولى وقد ذم الله تعالى الدخول في التكليف بقوله تعالى انا عرضنا الاية الى جهولا اي ظلوما لنفسه بتوريطها وتعريضها للعقاب وجهولا بالعواقب والحزم فيها والامانة قال العلماء هي ههنا التكاليف اه

حفظه لها حتى يوصلها الى مستحقها وقبض المضطر لما يدفع به ضرورته هو باذن الشرع وكذلك قبض الانسان اذا ظفر بجنس حقه او بغير جنسه على الخلاف في ذلك والمذهب منعه والقبض بغير اذن من الشرع قد يكون مع العلم كالغصب فياثم او بغير علم فيعتقد انه ماله فلا يقال ان الشرع اذن له في قبضه بل عفا عنه باسقاط الاثم كما اذا وطء اجنبية يظنها امراته لا يقال ان الشارع اذن له بل عفا عنه ولا حكم لله تعالى في فعل المخطىء والناسي ولا وطء الشبهات بل العفو فقط وكذلك قتل الخطا بل هذه الافعال في حق هؤلاء كافعال البهائم ليس فيها اذن ولا منع (الاقباض كالمناولة في العروض والنقود وبالوزن والكيل في الموزونات والمكيلات وبالتمكين في العقار والاشجار او بالنية فقط كقبض الوالد واقباضه لنفسه من نفسه لولده) ومن الاقباض ان يكون للمديون حق في يد رب المال فيامره بقبضه من يده لنفسه فهو اقباض بمجرد الاذن ويصير قبضه له بالنية كقبض الاب من نفسه لنفسه مال ولده اذ اشتراه منه (الالتزام بغير عوض كالنذور والضمان بالوجه او بالمال . الخلط اما شايع بين الامثال وكلاهما شركة) الشائع كنصيب من دار يقابض به بنصيب آخر فيصير قد خلط ملكه بملك من صارت الشركة معه والامثال كالزيت الذي يخلط بمثله او البر ونحوه بخلاف خلط الغنم ونحوها فليست شركة بل خلط يوجب احكاما آخر غير الشركة (انشاء الاملاك في غير مملوك كارقاق الكفار واحياء الموات والاصطياد والحيازة في الحشيش ونحوه) ومن ذلك حيازة المعادن

والجواهر من البحار وغيرها (الاختصاص بالمنافع كالاقطاع والسبق الى المباحات . ومقاعد الاسواق والمساجد ومواضع النسك كالطاف والمسعى وعرفة ومزدلفة ومنى ومرمى الجمار والمدارس والربط والاوقاف) يلحق بذلك الاختصاص بالخانات المسبلة في الطرقات والاختصاص بالكلاب التي للصيد وجلد الميتة فانا وان منعنا بيع الكلب وجلد الميتة فانا نمنع من اخذه ممن هو بيده وكذلك الاروات وان منعنا بيعها فانا نمنع من اخذها ممن حازها لبستانه وان قلنا بالاختصاص ببيوت المدارس . والخوانق فمعناه ان لهم ان ينتفعوا لا انهم ملكوا تلك المنافع فلذلك له ان يسكن وليس له ان يوءجر ولا يسكن غيره ممن لم يقم بشرط الواقف فان بذل المنفعة للغير بعوض او بغير عوض فرع ملكها وهو ليس بحاصل بل له ان ينتفع بنفسه اذا قام بشرطها فقط دون ان ينقل المنفعة لغيره (الاذن اما في الاعيان كالضيافات اوفي المنايح او في المنافع كالعواري والاصطناع في الحلق والحجامة او في التصرف كالتوكيل والايضاع) والصحيح ان عرض الطعام وتقديمه للضيف اذن له في تناوله واشترط بعضهم الاذن بالقول وهو بعيد قياسا على البيع وله ان ياكل بنفسه وليس له ان يبيع ولا يحوله لغيره ولا ياكل فوق حاجته لان العادة انما دلت على تناوله بنفسه خاصة مقدار حاجته فلا يتعدى موجب الاذن لان الاصل استصحاب الملك السابق بحسب الامكان ونقل عن الشافعية خلاف في الزمن الذي يحصل به الملك للضيف هل هو التقديم او الازدراد ولا معنى للقول بالازدراد لان الملك هو اذن الشارع في التصرف وبعد الازدراد انقطع ذلك بل مقتضى الفقه ان يقال لا ملك هنا البتة بل اذن في ان يتناول باكله مقدار حاجته . والحق بذلك ما دلت العادة على الاذن فيه من اطعام الهر ونحو ذلك فالعادة كالقول في الاذن فكل ما دلت العادة علية فهو كالمصرح به هذا وفي غيره وكذلك ان كتب الرسائل التي تسير للناس تلك الاوراق كانت على ملك مرسلها وذكر الغزالي انها بعد الارسال يحتمل ان تكون انتقلت الى ملك المرسل اليه ويحتمل ان يقال انه لم يحصل فيها الا اسقاط الملك السابق فقط وبقيت بعد تحصيل المقصود منها مباحة للناس اجمعين ما لم يكن فيها سرا يحافظ عليه فان كان كذلك فقد تدل العادة على رده لمرسله بعد الوقوف عليه وقد تدل على تحفظ الثاني به من غير رد وقد تدل العادة على تمليك الثاني لتلك الرقعة كالتواقيع التي يكتبها الخلفاء والملوك لتشريف المكتوب اليه فانها تبقى عند الاعقاب تذكيرا بذلك الشرف وعظم المنزلة فكل ما دلت عليه العادة من ذلك اتبع وكان كالمنطوق . والمنائح الشياه تعطى لمن ياكل لبنها مع بقائها على ملك ربها والافقار الاذن في ركوب البعير والاسكان الاذن في سكنى الدار والعمري اسكانه عمره والعرية هبة

كلمة الناشر

هذا ما امكن التقاط درره . واجلاء غرره . مما كتبه الموءلف رحمه الله مع شرح هذا الكتاب بطرره . وباوراق رسم بها قولات غير جارية مع مسايل الكتاب الموءتلفة . فربما قدم ما حقه التاخير وجمع بين قولات من ابواب مختلفة . وربما قول ولم يزد على الامر بالنقل من معين كتاب . مع تشخيص الصفحة والباب . فبذلنا منتهى المجهود في ترتيب القولات على ترتيب الشرح . ونقل ما امر بنقله مع التحري التام كما واجب الامانة والنصح . وقد كان في عزم الموءلف نعمه الله ان يجمع اشتات الجزء الثاني . ويطلع آياته مشرقة المباني . كما فعل بالجزء الاول الذي انتهى فيه الى موفى باب معاني حروف يحتاج اليها الفقيه (١) . ولكن عاقه عائق المرض عن انجاز امانيه . حتى اناخت المنايا كلاكلها بواديه . اسكنه الله فسيح جنانه . وسقاه كئوس رضوانه . ونسال الله سبحانه ان يمنح مطالعه النفع والاستفادة . وان يثيبنا جميعا على التقرب له بهذه العبادة . بالختم بالايمان والموت على كلمة الشهادة . كما نساله تعالى ان يجعل مني هذا العمل لوجهه . سالما من آفة الرياء وشبهه . وقد رايت اتماما للفائدة ان نعلق على ما تركه الموءلف من آخر الشرح بلا كتابة . راجيا من الله به النفع مع الاثابة .

(١) خلاف تقسيمه وقت الطبع

(قوله الاتلاف الخ) جعل المص للاتلاف خمسة امور الاول الاصلاح في الاجساد والارواح ومثل له بالاطعمة والادوية والذبايح وقطع الاعضاء المتاكلة اما الاطعمةفجمع طعام وابيح استهلاكه لاجل حفظ المهج من التلف ولكون الغرض من الطعام ذلك لم يبـح منه ما يعود عليه بالضرر ففي الارشـاد والنباتات كلها مبـاحة الا ما فيه ضرر او يغطي على العقل كالنبيذ وغيره اه واختلف في كراهـة اكل الطين ومنعة لاذيتـه للبدن قال خليل في مختصره وفي كره القرد والطين ومنعه قولان ويستثنى من الطين كما قيل الحامل اذا تاقت له وخافت على جنينها فيرخص لها قطعا اذا وجد القيدان كما قال الاجهوري لاقتضاء العطف بالواو لذلك واما احدهما فينبغي ان يجـري فيه القـولان واما الذبائح لغة فجمع ذبيحة بمعنى مذبوحة وفي الشرع قال ابن عرفة الذبائح لقب لما يحرم بعض افراده من الحيوان لعدم ذكاته او سلبها عنه وما يباح بها مقدورا عليه فيخرج الصيد بقوله مقدورا عليه ويخرج بقوله لما يحرم بعض افراده ما يحرم جميع افراده كالخنزير ومالا يحرم شيء من افراده كالحيوان البحري ولكون الغرض من اتلاف الذبائح تحصيل النافع لبني الانسان حرم اتلافها لغير غرض شرعي وهو الذي اراده خليل في مختصره بقوله وحرم اصطياد ماكول لابنية ذكاة قال الزرقاني اي بلانية او بنية فرجة عليه كغزال اوحبسه بقفص ولو لذكر الله كدرة وقمري ومثل نية ذكاته قتنيته لتعليمه الذهاب بكتاب يعلق بجناحيه اولينبه على ما يقع في البيت من مفسدة فلوقال الالغرض شرعي يدل لابنية الذكاة لافاد ذلك (قوله او للدفع الخ) يعني كما يكون الاتلاف للاصلاح في الاجساد يكون الاتلاف للدفع وقد مثل له الشهاب المص بقتل الصوال والموذي من الحيوان اما قتـل الصائل فلا فرق فيه بين ان يكون بهيمة او صبيا او مجنونا او مكلفا ما لـم يكـن هـو الامام او نائبه فلا يجوز دفعه الا ان يكفر صريحا ولا فرق بين ان يكون الصـول على النفس او المال او الحريم قال خليل وجاز دفع صائل بعد الانذار للفاهم وان عن مـال وقصد قتله ان علم انه لا يندفع الا به اه قال الزرقاني والمراد بالجواز في كلام خليل الاذن لان الدفع قد يجب لخوفه على نفسه او عضوه اوعلى اهله وقرابته وانظر في المال الذي له بال هل الدفع عنه بما ذكر واجب ام لا اه وذكر القرطبي وابن الفرس في الدفع عن النفس قولان قالا والاصح الوجوب بخلاف ابن العربي فصرح بان الدفع عن النفس جائز لا واجب ونقله ابن شاس والقرافي قائلا السـاكت عن الدفع عن نفسه حتى يقتل لا يعـد ءاثما ولا قاتلا لنفسه اه بناني (قوله والموذي من الحيوان الخ) فقتله مباح لاذن الشارع في ذلك ففي مسلم عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقـول اربـع كلهن فواسق يقتلن في الحل والحرم الحداة والغراب والفارة والكلب العقور وفيه عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم الحية والغراب الا بقع والفارة والكلب العقور والحدياء قال القاضي عياض الفسق لغة الخروج وسمي الرجل فاسقا لخروجه عن الطاعة وسميت هذه بذلك لخروجها بالاذية عن جنسها من الحيوان وقيل لخروجها عن الحرمة التي لغيرها في انها تقتل في الحل والحرم

ثمرة النخل (الاتلاف اما للاصلاح في الاجساد والارواح كالاطعمـة والادوية والذبائح وقطع الاعضاء المتاكلة او للدفع كقتل الصـوال والموءذي من الحيوان او لتعظيم الله تعالى كقتل الكفار لمحو الكفر من قلوبهم وافساد الصلبان او لتعظيـم

والابقع هو الذي في بطنه وظهره بياض والعقور بمعنى عاقر اي جارح وذكر المازري عن مالك والشافعي انه يلحق بالخمس ما شاركها في العلة الا انهما اختلفا في العلة فجعلها مالك الاذاية وجعلها الشافعي حرمة الاكل (قوله قتل الطلمة الخ) اي ومن القتل للاتلاف قتل الظلمة لدفع ظلمهم وحسم مادة فسادهم وتخريب ديارهم وقطع اشجارهم وقتل دوابهم اذا لم يمكن دفعهم الا بذلك واحترز بهذا القيد الاخير عما اذا امكن دفعهم وكفهم بغير اتلاف مالهم فلا يحل التعرض له قال العلامة الابي حين تكلم على ما ورد من قطع اشجار الكفار واما ما يتفق من قطع بعض الملوك اشجار بعض البلاد للتضييق على اهلها فلا يحل ويكفي في تحريم ذالك ان بعضها قد تكون لبعض من لا يستحق عقوبة بوجه يعني كالاطفال والمجانين والارامل والمساكين ونحو ذلك قال والاحتجاج بقوله تعالى ما قطعتم من لينة او تركتموها قائمة على اصولها فباذن الله وليجزي الفاسقين خطا صراح لانها في الكفار اه واصله لابن بشير وغيره من اهل المذهب ويعني ان المراد بالفاسقين في الاية قوم مخصوصون وهم بنو النظير من اليهود الذين قطع المسلمون اشجارهم واحرقوها فقالوا عند ذالك ان محمدا ينهي عن الفساد ثم يامر بقطع الاشجار واحراقها فانزل الله عز وجل ردا عليهم ما قطعتم من لينة الاية واللينة هي كرائم النخل اه ويناسب هنا ان نذكر العقوبة بالمال او في المال فانهما من المسائل المهمة التي لا ينبغي جهلها ولا يمكن تركها وقد وقع النزاع في ذالك بين علماء تونس عام ثمانية وعشرين وثمانمائة فكلهم افتوا بالمنع وانفرد عنهم الشيخ البرزلي فافتى بالجواز وخالفه جميع من حضر ومن جملتهم زعيم الفقهاء المحقق ابن مرزوق التلمساني والزموم مخالفة الاجماع ومعنى العقوبة بالمال ان من ارتكب جناية يعاقبه الامام او نائبه باخذ شيء من ماله على حسب ما يظهر له اما قليلا او كثيرا وربما رتبوا شيئا معلوما على كل جناية ومعنى العقوبة في المال معاقبة مرتكب الجناية باتلاف ماله عليه اما العقوبة بالمال فحرام اجماعا واما العقوبة في المال فان كان ذلك المال يستعين به على تلك المعصية التي عوقب عليها لم تجز على المشهور ومقابلة رواية يحيى عن مالك بالجواز واما ان كان هذا المال ليس له في المعصية مدخل فالظاهر من كلامهم ان العقوبة لا تجوز بالمال قال الشيخ بناني عند قول خليل قبيل مبحث الربويات (وتصدق بما غش ولو كثر الا ان يكون اشتري كذالك الا العالم ببيعه الخ) ما نصه وقال الشيخ عبد الواحد الونشريسي اما مسالة العقوبة بالمال فقد نص العلماء على انها لا تجوز بحال وفتوى البرزلي بتحليل المغرم الملقب بالخطا لم يزل الشيوخ يعدونها من الخطا ويقيضون عن متابعتها الخطا وما وقع من الخلاف في طرح المغشوش او التصدق به وحرق الملاحف الردية النسج وشبه ذلك انما هو من باب العقوبة في المال لا من باب العقوبة به الى ان قال وما ورد عن مالك من حرق بيت الخمار كما في نوازل البرزلي فهي رواية شاذة وهو راجع لذالك ايضا لان المراد البيت الذي يوجد فيه الخمر يبيعها فيه فهو راجع الى العقوبة في المال الذي عصى الله فيه اه المراد منه وقال ايضا عند قول خليل اثناء مبحث حد الشرب وضرب بسوط او غيره نقلا عن ابن رشد مالك لا يرى العقوبات في الاموال وانما كان

الكلمة كقتال البغاة او للزجر كرجم الزناة وقتل الجناة) البغاة هم الذين يقاتلون بالتاويل من اهل الاسلام سموا بغاة اما لبغيهم او لانهم يبغون الحق على زعمهم وكان قتالهم للكلمة لانهم فرقوها بخروجهم عن الطاعة ومن ذلك اعني القتال للاتلاف قتل الظلمة لدفع ظلمهم وحسم مادة فسادهم وتخريب ديارهم وقطع اشجارهم وقتل دوابهم اذا لم يمكن دفعهم الا بذلك ومن ذلك قتل من كان دابه اذية المسلمين طبعا له وذلك متكرر منه لا لعذر وعظم ضرره وفساده في الارض ولم يمكن دفعه الا بقتله قتل بايسر الطرق المزهقة لروحه وكذلك من طلق امراته ثلاثا وكان يهجم على الزنا بها فان لها مدافعته بكل طريق ولو لم تقدر الا بقتله قتلته بايسر الطرق في ذلك وكذلك اتلاف ما يعصي الله تعالى به من الاوثان والملاهي (فائدة) سئل الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله عن قتل الهر المؤذي هل يجوز ام لا فكتب رحمة الله عليه وانا حاضر اذا خرجت اذيته عن عادة القطط وتكرر ذلك منه قتل فاحترز بالقيد الاول عما هو في طبع الهر من اكل اللحم اذا ترك

ذالك في اول الاسلام من ذالك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في مانع الزكاة انها توءخذ منه وشطر ماله عزمة من عزمات ربنا وما روى عنه عليه الصلاة والسلام في حريسة الجبل (اي المحروسة بالجبل او المسروقة من الجبل من حرس بمعنى سرق) اه قنون) ان فيها غرامة مثليها وجلدات نكال وما روى عنه عليه الصلاة والسلام ان سلب من اخذ وهو يصيد في الحرم لمن اخذه كان ذالك كله في اول الاسلام وحكم به عمرابن الخطاب ثم انعقد الاجماع على ان ذلك لا يجب وعادت العقوبات على الجرائم في الابدان اه كلام الشيخ بناني النبي نقله عن ابن رشد وفي نظم صاحب العمل :

ولم تجز عقوبة بالمال　　او فيه عن قول من الاقوال
لانها منسوخة الا امور　　ما زال حكمها على اللبس يدور
كاجرة الملد في الخصام　　والطرح للمغشوش من طعام

(قولهلقوله عليه الصلاةوالسلام الخ) هذا حديثصحيح رواه مسلمعنشداد بن اوس قال ثنتان حفظتهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعلى كتب الاحسان على كل شيء فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة وليحد احدكم شفرته وليرح ذبيحته قال عياض معنى كتب امر وحض والاحسان من الحسن والاجادة في الاعمال المشروعة فحق من شرع في شيء منها ان ياتي بها على الكمال واستيفاء الشرائط المصححة والمكملة فاذا فعل ذلك قل عمله وكثر ثوابه والقتلة بكسر القاف اي الهيئة والصفة وهو في كل قتل من الذبح والقصاص والحدود وغيرها وليجهز ولا يعذب خلق الله وقوله وليحد احدكم شفرته تفسير لاحسان الذبح لانه اذا احد الشفرة اراح الذبيحة واحسن الذبح (قوله ومن هذا الباب الخ) يريد من الاتلاف للحفظ مسالة السفن وما يطرح منها خوف الغرق على النفس والمال فانه اتلاف لصون النفس والمال ومسئلة الطرح من السفن احسن تقريرها المصنف في فروقه في الفرق الخامس بعد المائتين وحاصل ما ذكره انه اذا طرح بعض الحمل للهول شارك اهل المطروح من لم يطرح لهم شيء وكان لما طرح وسلم لجميعهم في نمائه ونقصه بثمنه يوم الشراء ان اشتروا من موضع واحد بغير محاباة لانهم صانوا بالمطروح مالهم والعدل عدم اختصاص احدهم بالمطروح اذ ليس احدهم باولى من الاخر وهو سبب سلامة جميعهم فان اشتروا من مواضع او اشترى بعض دون بعض او طال زمن الشراء حتى تغيرت الاسواق اشتركوا بالقيم يوم الركوب لانه وقت الاختلاط وليس على صاحب المركب ولا النوتية ضمان ولا على من لا متاع له لان هذه كلها وسائل والقصود من ركوب البحر انما هومال التجارة ويرجع بالمقاصد في المقاصد وقال سحنون يدخل المركب في قيمة المطروح لانه مما سلم بسب الطرح وقال ابو محمد ان خيف عليه بصدم قاع البحر فطرح لذلك دخل في القيمة وقال اهل العراق يدخل المركب وما فيه للقنية او التجارة من عبيد وغيرهم لان اثر المطروح سلامة الجميع والجواب ان شان المركب ان يصل برحاله سالما الى البر وانما يغرقه ما فيه عادة وازالة السبب المهلك لا يوجب شركة بل فعل السبب المنجي واذا لم يكن فيالسفينة غير الادميين لم يجز رمي واحد منهم لطلب نجاة الباقين وان كان ذميا قال الطرطوشي في تعليقه ويبدا بطرح الامتعة ثم البهائم لشرف النفوس قال وهذا الطرح عند الحاجة

سائبا اوعليه شيءيمكنرفعهللهرفاذا رفعه واكله لا يقتل ولو تكررذلك منه لانه طبعه واحترز بالقيد الثاني من ان يكون ذلك منه على وجه الفلتة فان ذلك لا يوجب قتله بل القتل انما يكون في المايوس من صلاحه واستصلاحه من الادميين والبهائم وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى اذا اذت الهرة وقصد قتلها فلا تعذبولا تخنق بلتذبح بموسى حادة لقوله عليه الصلاة والسلام ان الله كتب الاحسان على كل شيء فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة واذاذبحتم فاحسنوا الذبحة ومن هذا الباب مسالة السفن وما يطرح منها خوف الغرق على المال او النفس فانه اتلاف لصون النفس والمال (مسالة) الحيوان الذي لا يوءكل اذا وصل في المرض لحد لا يرجى

واجب ولا يجري فيه القولان اللذان للعلماء في دفع الداخل عليك البيت لطلب النفس او المال ولا من اضطر الى اكل الميتة فيهما قولان احدهما يجب الدفع والاكل وثانيهما لا يجبان لقصة ابني آدم ولقوله عليه الصلاة والسلام كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل وعليه اعتمد عثمان رضي الله عنه في تسليم نفسه والفرق ان التارك للاكل والقتل هناك تارك لئلا يفعل محرما وهاهنا لبقاء المال واقتناوءه ليس بواجب واكل الميتة وسفك الدم محرم وما وضع المال الا وسيلة لبقاء النفس ولم يوضع قتل الغير واكل الميتة وسيلة لذالك اه المراد منه (قوله التاديب والزجر الخ) افاد المص بهذا ان الحد والتعزيز شعبتان من شعب الزجر والفرق بينهما من ستة وجوه احدها ان الحد مقدر والتعزيز بالاجتهاد وهل يجوز ان يبلغ الحد او يجاوزه مذهبنا جوازه حسبما افاده خليل بقوله وعزر الامام لمعصية الله او لحق آدمي حبسا ولوما وبالاقامة ونزع العمامة وضرب بسوط او غيره وان زاد على الحد او اتى على النفس اه وقال ابو حنيفة لا يجاوز به اقل الحدود وهو اربعون بل ينقص منه سوط وللشافعي في ذلك قولان لنا اجماع الصحابة فان معن ابن زائدة زور كتابا على عمر رضي الله عنه ونقش خاتما مثل نقش خاتمه فجلد مائة فشفع فيه قوم فقال اذكروني الطعن وكنت ناسيا فجلده مائة اخرى ثم جلده بعد ذالك مائة اخرى ولم يخالفه احد فكان ذالك اجماعا ولان الاصل مساواة العقوبات للجنايات احتجوا بما في الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تجلدوا فوق عشر في غير حدود الله تعلى واجاب القرافي بانه خلاف مذهبهم فانهم يزيدون على العشر او لانه محمول على طباع السلف رضي الله عنهم كما قال الحسن انكم لتاتون امورا هي في اعينكم ادق من الشعر انا كنا لنعدها من الموبقات فكان يكفيهم قليل التعزيز ثم تتابع الناس في المعاصي حتى زوروا خاتم عمر رضي الله عنه وهو معنى قول عمر بن عبد العزيز تحدث للناس اقضية على قدر ما احدثوا من الفجور واجاب المحقق ابن الشاط بان لفظ الحدود في عرف الشرع متناول لكل مامور به ومنهى عنه فالتعليق على هذا من جملة حدود الله تعلى فان قيل الحديث يقتضي مفهومه انه يجلد عشر جلدات فما دونها في غير الحدود فما المراد بذالك فالجواب ان المراد به جلد غير المكلفين كالصبيان والمجانين والبهائم الثاني ان الحد تجب اقامته بخلاف التعزير ففي مسلم عن عائشة رضي الله عنها ان قريشا اهمهم شان المراة المخزومية التي سرقت فقالوا من يكلم فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا او من يجترىء عليه الا اسامه حب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكلمه اسامة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتشفع في حد من حدود الله ثم قام فخطب فقال ايها الناس انما اهلك الذين قبلكم انهم كانوا اذا سرق فيهم الشريف تركوه واذا سرق فيهم الضعيف اقاموا عليه الحد وايم الله لو ان فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها قال عياض اجمعوا على انه لا تحل الشفاعة في الحدود بعد بلوغها الامام ولا قبولها لهذه الاحاديث واما قبل بلوغها الامام فاجازها الاكثر لما جاء في طلب الستر قال مالك وذالك فيمن لم يعلم بشر واذايه واما من عرف منه ذلك فلا احب ان يشفع فيه واما الشفاعة فيما ليس له حد وانما فيه الادب ولا حق فيه لادمي فجائز عند العلماء الشفاعة فيه بلغ الامام ام لا قال الا بي والشفاعة قبل بلوغها

هل يذبح تسهيلا عليه وواراحة له من الم الوجع . الذي رايته المنع الا ان يكون مما يذكى لاخذ جلده كالسباع واجمع الناس على منع ذلك في حق الادمي وان اشتدت الامه فاحتمل ان يكون ذلك لشرفه عن الاهانة بالذبح فلا يتعدى ذلك الى غيره (التاديب والزجر اما مقدر كالحدود اوغيرمقدر كالتعزير وهو مع الاثم في المكلفين او بدونه في الصبيان والمجانين والدواب فهذه ابواب مختلفة الحقائق والاحكام فينبغي للفقيه الاحاطة بها لتنشا له الفروق والمدارك في الفروع) يلحق بالتاديب تاديب الاباء والامهات البنين والبنات والسادات للعبيد والاماء بحسب جناياتهم واستصلاحهم على القوانين الشرعية من غير افراط وكذلك تاديب الازواج للزوجات على نحو ذلك وكذلك تاديب الدواب بالرياضات ومهما حصل ذلك بالاخف من القول لا يجوز

الامام انما هي عند ذي حق الثالث ان الحد تعبد فمن سرق ربع دينار كمن سرق الف دينار بخلاف التعزير فبحسب الجناية نقله الشيخ بناني عن الشهاب ولم ينازعه فيه بقية الكاتبين ونقل الشيخ المحقق حلولو عن المختصر الفقهي لعلامة هذه الديار الشيخ ابن عرفه ان الامام اذا راى ان يزيد باجتهاده على الحد لعظم جرم الجاني فالمشهور من المذهب الجواز والقول الثاني منع ذالك قال الشيخ حلولوا ومعنى الجواز عندي والله اعلم اذا كانت الزيادة ليست من جنس المزيد كما اذا زاد الحبس على الثمانين في الخمر او القرية او من الجنس وكانت غير متصلة به اهـ الرابع ان الحد فيه مقابلة المعاصي والتعزير يكون لغير المكلف والبهيمة والمجانين الخامس ان الحد لا يسقط بالتوبة الا حد الحرابة والتعزير يسقط بها وهذا الفرق مبني على مذهبنا ومذهب الجمهور والا فالشافعي رضي الله عنه يرى التوبة مسقطة للحدود متعلقا بما روى من طريق ان ماعزا لما رجم ومسته الحجارة هرب فاتبعوه فقال لهم ردوني الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقتلوه رجما وذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال هلا تركتموه لعله يتوب فيتوب الله عليه قال الحفيد ابن رشد ومن هنا تعلق الشافعي بان التوبة تسقط الحدود والجمهور على خلافه السادس ان الحد يقام وان لم يوءثر بخلاف التعزير فان اليسير يسقط لعدم تاثيره والكثير يسقط لعدم موجبه قاله امام الحرمين وقال القرافي هو مبحث حسن ما ينبغي ان يخالف فيه واعترضه المحقق ابن الشاط بان قوله العقوبة الصالحة لها لا توءثر فيها ردعا قول متناف من جهة انه لا معنى لكون العقوبة صالحة للجنايه الا انها توءثر فيها العادة الجارية ردعا بان كانت بحيث لا توءثر ردعا فليست بصالحة هذا امر لا خفاء به ولا اشكال والعلم لله الكبير المتعال

الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

وبعد فقد تم طبع حاشية المنعم العلامة الشيخ سيدي محمد جعيط المفتي المالكي بحاضرة تونس المساة بـ « منهج التحقيق والتوضيح لحل غوامض التنقيح » للشهاب القرافي بمطبعة النهضة بتونس بعناية ناشرها العالم الفاضل الشيخ السيد علي جعيط نجل الموءلف .

وهي حاشية نرى من العبث محاولة اقامة البرهان على شدة مسيس الحاجة اليها بعد ان تقرر لدى جميع طبقات المشتغلين بالعلم ما عليه اصلها من الغموض والاجمال في كثير من المواضع ولكن هل جاءت هذه الحاشية موفية بالحاجة المرادة منها ؟؟

نستطيع ان نوءكد بان الموءلف لم يدخر وسعا في اداء مهمته العلمية على اكمل وجه رآه فكان يخص مواضع من الشرح بالتعليق يراها محتاجة لذلك ثم لا ينفك يعالج الموضوع اما بتوضيح المراد او تتميم المقصود او سوق الادلة ومع ذلك لا يقف عند هذا الحد بل تراه في كثير من المواضع يحيط باهم ما كتب في الموضوع وهنا يحتاج المطالع (طبعا) الى جانب من الثبات والتضحية اذا اراد استجلاء الحقيقة كما هي . لذا فان الحاشية لم تقتصر على تحرير خصوص المواضع التي عنيت بها بل تقدم مع ذلك لقارئها جملة صالحة مما انتجته قرائح رجال الفن .

فرحم الله موءلفها وجازاه عن عمله العلمي الجليل بما هو اهله وشكرا للناشر الفاضل على مضاء عزيمته وشدة اعتنائه بنشر العلم بين طالبيه وتيسير اسبابه على خاطبيه .

تونس في ١٨ ربيع الاول ١٣٤٨ وفي ١٤ سبتامبر ١٩٢٧

مصححه
الطاهر بن عبد السلام

العدول اليما هو اشد منه لحصول المقصود بذلك فالزيادة مفسدة بغير مصلحة فتحرم حتى قال امام الحرمين اذا كانت العقوبة المناسبة لتلك الجناية لا توءثر في استصلاحه عن تلك المفسدة فلا يحل ان يزجراصلا اما بالمرتبة المناسبة فلعدم الفائدة واما بما هو اعلى منها فلعدم المبيح له فيحرم الجميع حتى يتاتى استصلاحه بما يجوز ان يترتبعلى تلك الجناية والله سبحانه اعلم. فهذه فوائد جليلة وقواعد جميلة نفع الله بها واضعها وكاتبها وسامعها وختم لنا بخير اجمعين في القول والعمل بمنه وكرمه وهو حسبنا ونعم الوكيل وهذا آخر شرح الكتاب المسمى بتنقيح الفصول في اختصار المحصول نفع الله به المسلمين انه على كل شيء قدر وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا دائما الى يوم الدين وكان الفراغ من تاليفه يوم الاثنين لتسع ليال مضت من شهر شعبان سنة سبع وسبعين وستمائة .

فهرسة الجزء الثاني

من حاشية منهج التحقيق والتوضيح لحل غوامض التنقيح مع شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول

صحيفة

البياض الواقع بص١٩ هو كذلك بالاصل

﴿ تابع لفهرس الجزء الثاني من منهج التحقيق ﴾

﴿ تابع لفهرس الجزء الثاني من منهج التحقيق ﴾

تابع لفهرس الجزء الثاني من منهج التحقيق

تابع لفهرس الجزء الثاني من منهج التحقيق

بعد اطلاع النظارة العلمية على هذه الحاشية شهدت بانها كتابة مفيدة شافية ــ بنقل المهم من مسائل اصول الفقه وافيه ــ ولذالك اجازت نشرها بالاجازة المؤرخة في ربيع الانور وفي سبتانبر سنة ١٣٤٦ ــ ١٩٢٧

لما اطلع على هذه الحاشية عند زيارته لحاضرة تونس العالم النحرير ــ ومن له اليد الطولى في التحبيروالتحريــر ــ فارس الحــديث ــ والسائري الى تلقي كتائب الفضائل السير الحثيث ــ الجامع بين شرفي العلم والنسب ــ والاخذ من باهر الكمال بامتن سبب ٠ شمس المغرب ٠ والمبدع في التحقيق والمغرب ٠ من بلغت به العلياء منتهى الاماني ٠ الشريف العلامة الشيخ سيدي عبد الحي الكتاني ٠ كتب عليها ما نصه :

الحمد لله وكفى ٠ وسلام على عباده الذين اصطفى ٠ اما بعد فقد اجلت ناظري ٠ ونزهت خاطري ٠ في حدائق هذه الحاشية ٠ التي هي مع جمادة التحقيق ماشية ٠ وباريج عالي المدار وسامي الافكار فاشيه ٠ فوجدتها محررة الاركان ٠ جيدة الابحاث واسعة الافنان ٠ فلله در موءلفها ٠ وناسج بردها طود التحقيق ٠ فارس الاجادة والتدقيق ٠ ابي عبد الله سيــدي محمد جعيط التونسي ٠ الذي جدد من مجد بلاده ما تنوسي ٠ فلقد اجاد واشبع ٠ وجمع وابرع قبل الله مسعاه ٠ وءاتاه في اخراه ما نتمناه ٠ قاله وكتبه عن استعجال ٠ وشغل بال ٠ خادم الحديث محمد عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني الحسني الادريسي الفاسي تاب عليه مولاه ءامين في محرم الحرام عام ١٣٤٠ بتونس الخضراء